جولائی ۱۹۷۷ء

EXCHANGE

فکر و نظر

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(وزارتِ مذہبی امور ○ حکومتِ پاکستان)

مدیر :

رشید احمد جالندھری

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ پندرہ روپئے	ششماہی آٹھ روپئے	فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

۱۵

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۵ | رجب ۱۳۹۷ھ ○ جولائی ۱۹۷۷ء | شمارہ - ۱

مضامین

تعارف

(اس شمارہ کے شرکاء)

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ——— ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

ڈاکٹر لیئق بابری ——— ڈائرکٹر، قومی ادارہ برائے السنۃ اسلام آباد

ڈاکٹر احمد حسن ——— ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

کیپٹن محمد حامد ——— پی ایم اے کاکول۔

ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی ——— شعبہ اسلامیات، پنجاب یونیورسٹی لاہور

اختر راہی ——— لیکچرار گورنمنٹ کالج مری

نواب زادہ جہانگیر شاہ جوگیزئی ——— بلوچستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

انسانی روح کا بحران اور مکتوب مکہ

ادھر چند سالوں سے امریکہ اور مغرب کے ملکوں میں مہارشی کی "روحانی تحریک" کا بڑا غلغلہ ہے۔ نوجوان نسل اور دوسرے لوگ اس سے گہری دلچسپی لے رہے ہیں۔ حتیٰ کہ جنیوا میں اس تحریک نے ایک یونیورسٹی بھی کھول رکھی ہے۔ اس تحریک کا بنیادی نقطہ تاملات[1] (Meditations) ہیں اور یہ دعویٰ ہے کہ اس کے روحانی مشورے پر عمل کر کے انسان سکون حاصل کر سکتا ہے، اور دل و دماغ کی ژولیدگی اور پریشانی صفائی میں بدل جاتی ہے۔ اس تحریک کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ خود بعض مسلمان بھی اس سے دلچسپی رکھتے ہیں۔

مکہ معظمہ میں رابطہ اسلامی کے سیکرٹری نے اپنے ایک مکتوب گرامی میں، جو مولانا کوثر نیازی، وزیر برائے امور مذہبی کے نام ہے، اس اندیشے کا اظہار کیا ہے کہ کہیں یہ تحریک مسلمانوں کو ان کی اپنی روایات سے دور نہ لے جائے۔ سیکرٹری موصوف نے جس جذبے کے تحت وزیر موصوف کو خط لکھا ہے، ہمیں اس کا پوری طرح سے احساس ہے، اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ مسلم دنیا پاکستان سے کیا کیا توقعات رکھتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ کہنے پر بھی مجبور ہیں کہ ہمیں اس قسم کی وقتی تحریکوں سے مطلقاً

---

[1] ۔ بعض لوگ تاملات کی بجائے لفظ مراقبہ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہم نے 'مراقبہ' سے وابستہ مقدس صوفیانہ روایات کے پیش نظر اسے یہاں استعمال نہیں کیا۔ (مدیر)

خوفزدہ نہیں ہونا چاہیئے۔ بلکہ پوری خود اعتمادی کے ساتھ نہ صرف ان کا بلکہ خود اپنا بھی جائزہ لینا چاہیئے کیونکہ ایک نظریہ کا خواہ وہ ہماری نظر میں مہمل ہی کیوں نہ ہو، جواب نظریہ ہی سے دیا جاسکتا ہے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ ہم نظریات کا پہلے خود مطالعہ کریں۔ خود امریکہ میں اس تحریک پر مسلسل لکھا جا رہا ہے، اور عقلی و علمی بنیادوں پر اس کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس تجزیے نے یہ بتایا ہے کہ جو لوگ بدھ فکر سے متاثر ہوئے ہیں وہ عملی زندگی میں پہلے سے زیادہ سرگرم ہو گئے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے امریکی نظام کا تختہ اُلٹنے کے لئے کوئی نیا نظام وضع کیا ہے، بلکہ اس کے برعکس وہ یومیہ سرگرمیوں میں مزید متحرک اور منظم ہو گئے ہیں۔ گویا کہ وہ امریکہ کے موجودہ نظام کے دفاع میں پہلے سے زیادہ چاق و چوبند ہو گئے ہیں۔ مزید یہ بھی کہا گیا ہے کہ تاملات (Meditations) خواہ اس میں کسی قسم کا ورد نہ بھی ہو، بذات خود سکون عطا کرتے ہیں۔ امریکہ میں اس تحریک کا کامیاب ہونا ہمارے نزدیک ایک فطری بات ہے اور عین قرین قیاس، کیونکہ مغرب میں انسان مشین کا غلام بن چکا ہے، اور صنعتی انقلاب نے اسے خدا سے یک قلم دور کر دیا ہے۔ مادی مسرتوں کی منزل کو پالینے کے بعد انسان نئی منزل کی تلاش میں ہے۔ اگر ایسا نہ ہو اور انسانی فکر کے قدم ایک مقام پر جا کر رک جائیں تو پھر یہ دنیا دنیا نہیں رہے گی۔ چنانچہ مادی دنیا میں سب کچھ پالینے کے بعد بھی اسے احساس ہے کہ اس کی روح میں ایک خلا ہے جسے پُر کرنے کے لئے وہ کسی متاع گم شدہ کی تلاش میں ہے۔ چنانچہ روح کی یہی ویرانی ہے، جس نے اسے مہارشی کے دروازے پر لا کھڑا کیا ہے، جس کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ انسانی روح کو سکون عطا کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندو اور بدھ ازم کے نزدیک انسانی تہذیب کا بنیادی نقطۂ زندگی کا اثبات نہیں، نفی ہے۔ نیز یہ کہ ان دونوں مذاہب کی نگاہ اس جہانِ رنگ و بو کی بجائے انسان کی باطنی زندگی پر مرکوز رہتی ہے۔ ان دونوں کا یہ نقطۂ نظر صدیوں سے دنیا میں موضوعِ سخن بنا رہا ہے۔ خود مغرب کے معروف لوگوں نے ہندوستان کی قدیم تہذیب کا جب بھی ذکر کیا تو عالمی تہذیب اور زندگی کے بارے میں عیسائیت کے موجودہ موقف کے مقابلے میں حریف کی حیثیت سے ذکر کیا۔ ہندو دھرم اور بدھ مت کا ذکر کرتے ہوئے البرٹ شوائٹزر (A. Schweitzer) لکھتے ہیں:

"برہمن ازم، بدھ مت اور شوپن ہارو کے فلسفے میں دنیا کی یہ تشریح کی گئی ہے کہ زمان و مکاں میں

متحرک زندگی کوئی مقصد نہیں رکھتی۔ اس لئے اس کا خاتمہ ضروری ہے۔[۲] ایک اور مقام پر شوائٹزر لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں ہندوازم کی قنوطیت کی روایت کا تسلسل برابر قائم رہا، اس کے برعکس سولھویں، سترھویں اور اٹھارویں صدی کے زبردست عیسائی مفکرین نے عیسائیت کی روایت کو توڑ دیا، چنانچہ ہندوازم نے اپنے اخلاقی رجحانات کے باوجود ان علاقوں میں جہاں اسے فروغ حاصل ہوا، عیسائیت کے مقابلے میں کسی بہتر اور مکمل تہذیب کے لئے کام نہیں کیا۔"[۳]

مغرب نے اس صدی کی دو خوفناک عالمگیر جنگوں سے تنگ آکر دوسری تہذیبوں، خاص طور پر ان کی اخلاقی اور روحانی قدروں سے، دلچسپی کا اظہار کیا اور ان سوالات کو جاننے کے لئے کیا خدا موجود ہے؟ اس کا اس دنیا سے کیا تعلق ہے؟ دنیا کے بڑے انسانوں نے، مشرقی ہو یا مغربی، خدا اور اس کی مخلوق کے بارے میں کیا سوچا؟ دوسری تہذیبوں کا رخ کیا۔[۴] ظاہر ہے، جب ہندو تہذیب مغربی تہذیب کی حریف ٹھہری جیسا کہ خود مغرب کے مفکرین نے لکھا، تو مغربی انسان کا اپنی تہذیب سے اکتا کر ہندو تہذیب، جو ان کے ہاں روحانی قدروں کی ایک علامت بن گئی ہے، کی طرف مائل ہونا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ چنانچہ مہارشی کی تحریک کی مقبولیت کا بھی راز ہے کیونکہ مہارشی نے "یوگا" اور "تاملات" کے ذریعہ آدمی کو مادی دنیا کی غلامی سے آزاد کرانے کا دعویٰ کیا، اور بتایا کہ وہ انسان کو شعور کے ایسے مقام پر لا سکتا ہے جہاں پر آدمی حواسِ خمسہ کی گرفت سے باہر نکل جاتا ہے۔ اس کے برعکس دوسری جنگ کے خاتمہ پر پوری مسلم دنیا کی اخلاقی، ثقافتی اور روحانی زندگی انحطاط کی نذر ہو چکی تھی، اور خود مغرب اسلام کے بارے میں غلط فہمی کا شکار تھا اس لئے وہ روحانی قدروں کی تلاش کے لئے اسلام کی طرف نہیں آیا۔ حالانکہ اسلام تاریخ مذاہب میں شاید پہلا مذہب ہے جس نے مادی اور روحانی قدروں کا یکساں طور پر خیال رکھا۔ اگر ان دونوں اصطلاحوں، (مادی اور روحانی اقدار) کا سہارا لینا ضروری ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کا مادی فلسفہ زندگی کے اثبات کا قائل ہے، اور روحانی فلسفے میں خدا کی ذات بنیادی

۲،۱ - ملاحظہ ہو میری زندگی اور فکر (My Life and Thought) ' لندن ۱۹۶۶ء

۳ - آربری کی معروف کتاب 'صوفی ازم' لندن کا مقدمہ۔

حیثیت رکھتی ہے۔ وہ مادی اور روحانی قدروں کا اصل سرچشمہ ہے۔ چنانچہ ایک طرف اسلام کا تاریخ سے یہ عہد (Commitment to History) ہے کہ وہ اس کے تقاضوں کو پورا کرے گا، دوسری طرف وہ نہ صرف انسان کی روحانی اقدار کی ترقی کا داعی ہے۔ بلکہ ان کے حصول کو زندگی کا اعلیٰ نصب العین قرار دیتا ہے۔ افسوس اکہ اسلام کا یہ مثالی مؤقف سمجھنے میں لوگوں نے اکثر ٹھوکر کھائی۔ انسان اور تاریخ سے کئے گئے وعدوں کو دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوا کہ اسلام کا بلند روحانی قدروں سے کوئی خاص تعلق نہیں اور دوسری طرف جن لوگوں نے اسلام کی روحانی قدروں کو آگے بڑھانے میں حیرت انگیز حد تک کام کیا، ان کی نظر سے تاریخ سے اسلام کا عہد اوجھل رہا۔ عجیب بات ہے کہ خود شوائٹزر جیسا بلند کردار آدمی اسلام میں تصوف کے رجحان کو تسلیم کرنے کے بعد بھی یہ کہتا ہے کہ اسلام عالمی سطح پر بنی نوع انسان کو کوئی گہری سوچ نہ دے سکا شہ

بہر نوع تاریخی طور پر مسلمان کا یہ عقیدہ صحیح ہے کہ موجودہ وقت میں دنیا کی ساری تحریکیں خواہ وہ روحانی ہوں یا دنیاوی۔ اپنے مزاج کے اعتبار سے مکمل نہیں ہیں، جو جسم اور روح دونوں کے تقاضوں کو پورا کرتی ہوں۔ مثلاً کمیونزم جو شاید پہلی بین الاقوامی منظم تحریک ہے جو انسان کی اجتماعی فلاح و بہبود کا دعویٰ لے کر اٹھی ہے۔ ہر چند اس کی راہ اسلام کی راہ سے بالکل مختلف ہے۔ لیکن اس کا یہ دعویٰ کہ اس نے تاریخ سے عہد و پیماں باندھا ہے۔ اسلام کے تاریخی دعویٰ (Commitment to History) سے مماثلت رکھتا ہے لیکن کمیونزم ماورائیت روحانیت کا قائل نہیں۔ دوسری طرف روحانی تحریکیں ہیں، خواہ ان کی پشت پر کوئی بھی مذہب ہو، جو بنیادی طور پر ایسی قدروں کی داعی ہیں، جن کی بنیاد عقل پر نہیں، مزید یہ کہ یہ قدریں ذاتی تجربے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ ماورائی تجربے اس قدر لطیف ہوتے ہیں کہ الفاظ ان کی تشریح سے عاجز ہیں۔ الفاظ اور نظریے کی حد تک دوسرے مذاہب کی روحانی قدریں اسلام کے روحانی پہلو سے ضرور مماثلت رکھتی ہیں لیکن ان مذاہب کے اصولوں میں تاریخ سے عہد، کا کوئی اصول نہیں، مزید یہ کہ روحانی قدروں کے بارے میں اسلام کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ یہاں روحانی قدروں کا رشتہ کبھی خدا کی ذات سے منقطع نہیں ہوتا۔ بلکہ یہاں اس امر کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس کے برعکس یوگا (Yoga) میں وہ آدمی بھی حصہ لے سکتا ہے جو خدا پر یقین نہیں رکھتا۔ جواہر لال نہرو، جو فرقہ وارانہ سے تعلق رکھتے تھے

شہ ۔ میری زندگی، ص ۱۵۱

یوگا کے عامل تھے۔ البتہ عیسائیت نے روحانی قدروں کے بارے میں جو بلند تخیل قائم کیا ہے، مسلمانوں نے اسے ہمیشہ سراہا ہے۔ حضرت مسیح کے سچے پیروکاروں کے دلوں میں جو لطافت اور رقت پائی جاتی ہے۔ قرآن مجید نے اس کی تعریف کی ہے۔ لیکن مغرب کے سامراجی نظام نے مجموعی طور پر نہ صرف ان روحانی قدروں سے اپنا تعلق توڑا، بلکہ کھل کر خدا سے بغاوت کی۔ نطشے کا نعرہ "God is dead." آج تک برابر فضا میں گونج رہا ہے۔ اس تشریح کے بعد یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ زندگی کے بارے میں اسلام کا تصور واضح اور صاف ہے۔ اور غیر جانبدار انسان کے لئے زیادہ قابلِ قبول۔ جہاں تک مہارشی کی روحانی تحریک کا تعلق ہے، ہمیں اس کے طریقِ کار سے یقیناً اختلاف ہے لیکن یہ دعویٰ کہ مادیت میں غرق انسان روحانی اقدار کو اپنائے بغیر زندہ نہیں رہے گا، دعویٰ کی حد تک درست ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ روحانی اقدار کا کیا مطلب ہے؟ مغربی انسان جن قدروں کی تلاش میں سرگرداں ہے، کیا وہ مہارشی کے ہاں دستیاب ہو جائیں گی؟

یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے، کہ مہارشی سے دلچسپی کا ایک سبب ذوقِ جستجو بھی ہے۔ ہمارے خیال میں جذبہ تجسّس (Curiosity) بعض مسلمانوں کو مہارشی کے پاس لے آیا ہے۔ اور یہ ایک صحت مند رجحان ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ بات طول پکڑ گئی ہے، مہارشی کے تذکرہ میں ہم اختصار سے کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہمیں خود اپنا جائزہ لینا چاہیئے کہ ہم نے کہاں تک اپنے دونوں وعدوں کو۔ خدا اور انسان سے کئے گئے وعدے۔ نبھایا ہے؟ کیا یہ بات تو نہیں کہ جب مغربی انسان اپنا بوسیدہ لباس اتار کر اپنی اور روحانی قدروں کی تلاش میں مشرق کی طرف آرہا ہے تو ہم اس کے اتارے ہوئے لباس کو زیبِ تن کرنے کے لئے بے قرار ہیں۔ ذرا اپنے گردوپیش پر نظر ڈالئے اور دیکھئے کہ تعلیم ہو، یا موسیقی، فنِ عمارت ہو یا کوئی دوسری صنعت، جس کا تعلق ہماری معاشرت سے ہے، کہیں ہمیں ہمارے اپنے تاریخی سلسلے۔ انسان کا اپنی تلاش میں نکلنا ایک اچھا رجحان ہے، خود فراموشی کو قرآن مجید نے عذاب قرار دیا ہے، ارشادِ ربّانی ہے "جن لوگوں نے خدا کو فراموش کر دیا اس کی پاداش میں خدا نے انہیں اپنے آپ سے بے خبر کر دیا۔" (سورۃ الحشر ۱۹) یونگ JUNG کی ایک معروف کتاب "انسان اپنی روح کی تلاش میں" Man in Search of his Soul بھی پیشِ نظر رہنی چاہئے۔

تشخص کی چھاپ نظر آتی ہے؟ غیر ملکی سامراج کا یہ تقاضا تھا کہ وہ ہمیں اپنی روایات سے بیگانہ کر دے۔ چنانچہ ہم اپنی صحت مند معاشرتی روایات سے دستبردار ہوئے۔ احساس کمتری کا یہ ایک زبردست مظاہرہ تھا۔ اس احساس کمتری سے نجات پانا دراصل آزادی ہے۔

دوسری طرف ہماری روحانی قدریں ہیں، جو ہمارے تمدن کا حسین ترین حصہ ہیں۔ انہوں نے انسانی دلوں کو پاکیزگی، گرمی، سوز، مسرت اور روشنی عطا کی ہے۔ آج مغربی حلقوں میں ہر جگہ جلال الدین رومیؒ اور ابن عربیؒ کے روحانی تجربات کا تذکرہ ہے۔

جہاں انسان مہارشی کے "یوگا" اور "تاملات" سے متاثر نظر آتا ہے، وہاں اس نے صوفیا کے مراقبہ تک بھی اپنی رسائی حاصل کر لی ہے، یہ مراقبہ ہی ہے جسے صوفیا نے "ہر جمالی کا سرچشمہ قرار دیا ہے"۔ صوفیا کا یہ دعویٰ کہ اللہ کا ذکر انسانی دلوں کو لطیف جذبات اور سچی مسرتوں سے نوازتا ہے، ان کے ذاتی تجربات پر مبنی ہے اسی تجربہ نے جنید بغدادی کی زبان سے کہلوایا تھا: "اگر بادشاہ وقت کو پتہ چل جائے کہ صبح دم مجھے نماز کس لطف و سرور سے نوازتی ہے تو وہ مجھ پر حملہ کر دے"۔ لیکن افسوس ایسی ذکر خدا اور مراقبہ آج ہماری نظر میں "عجمی سازش" بن گئی ہے۔ اب کس سے کہیں کہ ہم نے ان سے قطع تعلق کر کے کیا کھویا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب مذہب سیاست بن جاتا ہے تو پھر وہ خدا کو ایسی سطح پر اتار لاتا ہے جہاں اس کا تصور انسانی دلوں کو گرمی نہیں دیتا۔ ہمیں اپنی روحانی اقدار کا از سر نو احیا کرنا چاہیئے، ذکر خدا اور مراقبہ جیسی بلند روایات سے آج بھی ویراں دل و دماغ کو آباد کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ ہماری رائے یہ ہے کہ ہمیں پوری خود اعتمادی سے مہارشی کی تحریک کا جائزہ لینا چاہیئے اور ایسے ہی مغرب میں موجودہ فکری رجحانات کا، اس سے انسان کے روحانی بحران پر قابو پانے میں مدد ملے گی۔ ش

ک۔ تصوف کی بنیادی کتاب 'رسالہ قشیریہ' میں ایک مستقل باب مراقبہ پر ہے۔

ش۔ ملک کے معروف صوفی منش ماہر تعلیم ڈاکٹر محمد اجمل کا شکریہ ادا کرنا ہمارا اخلاقی فرض ہے جن سے ہم نے اداریہ لکھنے سے قبل اخلاقی و روحانی اقدار پر مفصل بات چیت کرنے کے لئے طویل نشستیں جمائی تھیں۔ ایسے ہی ہم نے مولانا کوثر نیازی سے بھی مکتوب مکہ کے بارے میں بات چیت کی تھی، جس پر ہم ان کے ممنون ہیں۔

عشقِ حلّاج

لوئی ماسینوں (…s Massignon)

ترجمہ: لئیق بابری

منصور الحلاج کا شمار تاریخ اسلام کی ممتاز ترین شخصیات میں ہوتا ہے، اس نے خون دے کر عالمی شہرت حاصل کی اور لوگوں کے دلوں پر اپنی عظمت کا تخت بچھایا۔ اگر اس پر مقدمہ چلانے والے خلیفہ اور قاضیوں کو پتہ چل جاتا کہ تاریخ حلّاج کے گیت گائے گی تو شاید وہ فیصلہ کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لیتے اور رسوائی سے بچ نکلتے۔ حلّاج کو کیوں قتل کیا گیا؟ کسی نے اسے سیاسی قتل قرار دیا، کسی نے کہا کہ اس نے محبت کے راز کو فاش کیا تھا جس کی پاداش میں اسے جان سے ہاتھ دھونا پڑا لیکن خود حلّاج کے اپنے قبیلے نے یعنی صوفیہ نے حلّاج کے قتل کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ حلّاج سے شانِ رسالت میں ایک فکری گستاخی سرزد ہوئی تھی۔ جس کے کفارے میں حلّاج نے رسول کریم[ؐ] کے حکم پر اپنی جان کا تحفہ پیش کیا۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ حلاج کا یہ خیال تھا کہ رسول کریم[ؐ] کی ہمت اور ظرف آپ کے منصب رسالت سے فروتر ہے، اس لئے کہ آپ تمام انسانوں، کافر ہوں یا مومن کے لئے شفاعت نہیں فرمائیں گے۔ حالانکہ انہیں تمام بنی نوع انسان کے لئے شفاعت کرنی چاہیئے کیونکہ قرآن مجید نے فرمایا ہے: "تیرا پروردگار تمہیں (رسول کریم[ؐ] کو) اپنے لطف سے نوازے گا اور تم مطمئن ہو جاؤ گے۔"[1] آپ پر بقول حلّاج، فرض تھا کہ جب تک خدا تمام لوگوں کے بارے میں شفاعت قبول نہ فرماتے آپ راضی نہ ہوتے۔ اس "تخیل" کے بعد حلاج نے خواب میں رسول کریم[ؐ] کو دیکھا۔ رسول کریم[ؐ] نے فرمایا: منصور! کیا تم نے حدیثِ قدسی نہیں سنی کہ جب خدا کسی کو دوست رکھتا ہے تو پھر وہ خود اس کی زبان، کان، آنکھ اور ہاتھ بن جاتا ہے۔ جی! میں نے یہ حدیث سنی ہے! حلّاج نے عرض کیا۔ جب میں (رسول کریم[ؐ]) اللہ کا محبوب ہوں تو پھر وہی میری زبان ہے۔ اور وہی

---

[1] سورۃ الضحیٰ۔

شفاعت کرنے والا اور وہی شفاعت سننے والا ہے۔ منصور نے یہ سن کر کہا یا رسول اللہ! میں اپنی رائے سے دست بردار ہوتا ہوں۔ اس گناہ کا کیا کفارہ دوں؟ "جان کی قربانی" رسول کریم ؐ نے فرمایا! چنانچہ منصور قتل ہو گیا۔ موت کے بعد حلاج کو مسلسل تین سو سال تک دربار رسالت میں جگہ نہ ملی۔ آخر تمام پیغمبروں کی سفارش پر رسول کریم ؐ نے حلاج کو اپنے دربار میں آنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ ؎۲

کلاسیکی مؤرخین اور صوفیائے کرام نے اپنی تحریروں میں حلاج کا ذکر گہری محبت و عقیدت سے کیا ہے۔ موجودہ عہد میں بعض غیر مسلم مستشرقین، خاص طور پر لوئی ماسینوں نے حلاج کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ لوئی ماسینوں نے جن کی ذات علمی دنیا میں محتاج تعارف نہیں ہے۔ ؎۳ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ حلاج کی نذر کیا اور اس کی کتابوں کے خوبصورت ایڈیشن پیرس سے شائع کئے اور خود ایک مفصل کتاب عشق حلاج پر لکھی۔

؎۲ ۔ شیخ ابن عربیؒ نے یہ قصہ حضرت ہود کی زبانی بیان کیا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر روح البیان از اسماعیل حقی۔ سورۃ الضحیٰ۔

عہد جدید میں فکری گمراہی کی داستان دراصل گستاخی اور بے ادبی کی طویل داستان ہے، جسے آزادی رائے، کے پردے میں روا رکھا گیا۔ اس لئے ہمیں دنیا کے تمام پیغمبروں اور خاص کر خاندان نبوت کے آخری تاجدار کے بارے میں ہر قیمت پر پاس ادب، رکھنا چاہیے اور کھلے کھلے مادہ پرستانہ پروپیگنڈا سے فکر و نظر کا بچاؤ کرنا چاہیئے۔

؎۳ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جب ۱۹۵۰ء میں مادام مادر (Meyerovitch) نے ڈاکٹر اقبال کے انگریزی خطبات کا فرنچ ترجمہ شائع کیا تو ماسینوں نے اس کا مقدمہ لکھا۔ خود ڈاکٹر اقبال اپنی وفات سے قبل جیسا کہ ماسینوں نے کہا ہے پیرس میں ماسینوں سے ملے، اور جاوید نامہ میں حلاج کے ابلیسی تصور کی خود ہی تشریح فرمائی۔ ماسینوں نے مزید لکھا ہے کہ ابوالکلام آزاد کا خیال ہے کہ بنگال کے منصوری، حلاج کے ابلیسی تصور جسے اقبال نے جاوید نامہ میں پیش کیا ہے، سے مماثلت رکھتے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "مولانا آزاد سے میری ملاقاتیں" از ماسینوں، ابوالکلام آزاد، مرتب ہمایوں کبیر۔

کہا جاتا ہے کہ ماسینوں نے سابق پوپ سے یہ درخواست کی تھی کہ کلیسا کے شہداء کی فہرست میں حلاّج کا بھی اضافہ کر لیا جائے۔

پتہ نہیں پوپ نے اس کا کیا جواب دیا۔ البتہ حلاّج سے ماسینوں کو جو عشق ہے اس کا راز ضرور فاش ہو گیا۔

ہمیں خوشی ہے کہ ہم یہاں ماسینوں کی کتاب "عشقِ حلاج"[ےک] کے مقدمے کا ترجمہ جسے فرنچ زبان کے ماہر ڈاکٹر لیئق بابری نے کیا ہے، پیش کر رہے ہیں۔ (رشید احمد جالندھری)

◎

اسلامی روایات میں، عرب، ایران، ترکی، ہندوستان اور ملایا کے شاعروں کے ہاں، الحلاج اللہ کا ایک "عاشقِ صادق" کا نمونہ بن گیا ہے۔ جسے "میں حق ہوں" کی مجذوبانہ صدا لگانے کے جرم میں سولی پر چڑھا دیا گیا۔

بغداد کے عباسیہ خلفاء کی تاریخ میں حلاّج ایک بڑے سیاسی مقدمے کا نشانہ بنا۔ جس کا محرک اس کے عوامی خطبات تھے۔ یہ مقدمہ وقت کی تمام اسلامی طاقتوں کو حرکت میں لایا۔ امامیہ، سنی، فقہا اور اصفیا کی المناک کش مکش عالمگیر خلافت اور عرب اتحاد کی تباہی کا پیش خیمہ بنی۔

"الحلاج کا عشق" یہ عنوان ادبی نگارش سے کہیں زیادہ ہے۔ یہ ایک شہید کی داستان ہے، جس کے اردگرد اسلامی تاریخ میں تقدس کا ایک نورانی دائرہ ہے۔ اس کے تاریخی مآخذ کا تجزیہ ہمیں بتائے گا کہ حلاّج کس شخصیت کا مالک تھا، اس کی تصانیف کا ترجمہ ہمیں اس کے نظریۂ عشق اور اس کی سچی قربانی کی تصویر پیش کرے گا۔

پہلا حصہ مناظر کے ایک سلسلے پر منحصر ہے جن میں الحلاج کی زندگی، اس کی ذاتی ریاضت سے لے کر اس کے مقدمے کے سرکاری بیانات اور جامِ شہادت پینے کی وجوہ تک[شہ] کی منزلوں کا تعین ہے۔

ےک۔ لوئی ماسینوں (Louis Massignon) نے ۱۹۲۲ء میں پیرس سے (Passion D Al-Hallag) (عشقِ حلاج)، شائع کی، ۱۹۷۰ء میں اب اس کا دوسرا ایڈیشن بھی بازار میں آگیا ہے۔

شہ۔ ہم نے انہیں شائع کیا ہے یہ الحلاج کی زندگی کے بارے میں چار غیر مطبوعہ متن پیرس ۱۹۱۴ء

اور ہمیں اس کے سماجی ردِ عمل کا پتہ چلتا ہے، یہاں اس مرد درویش کی یہ جدّت آشکار ہوگی کہ اس نے مذہب کی ان مصلحت آمیز موشگافیوں کو مسترد کر دیا، جن پر تصوف کے دوسرے بزرگ کاربند تھے۔ یہ گھومتا پھرتا مبلّغ وقت کے دوسرے داعیوں کی طرح ایک سماجی انقلاب کا پرچار نہیں کرتا، اس کے برعکس وہ دلوں میں اللہ کی حکومت قائم کرنے اور لمحۂ توبہ کی دعوت کو اپنا شعار بناتا ہے۔

دوسرا حصہ جو معاصر دینی فکر کی رعایت سے اس کے فلسفہ پر مبنی ہے۔ اور جسے اس کی تصانیف کے ترجموں سے ترتیب دیا گیا ہے لے

اس میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح اس مرد مومن کے ہاں، شرعی زندگی، نماز کی پابندی ذکر و افکار اور الوہیت نے ضمیر کے بحران کو جنم دیا، اور جس کی انتہا ایک یادگار مقدمے اور سزا پر ہوئی اور کس طرح اسلام کے بنیادی قدامت پرست عناصر، قرآنی مسائل، مثلاً شیطان کا زوال "حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا شبانہ معراج" اس کے مذہبی عقیدے کا ڈھانچہ تیار کرنے میں ممد بنے۔ اور جنہیں اس نے اپنی زندگی پر وارد کیا۔ صوفی کی حیثیت سے الحلّاج نے اپنے نظریئے کو بڑی جانفشانی کے ساتھ (اپنے) قائم کردہ عقلی دلائل سے ثابت کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی، اور اس کی شاہکار تصانیف "طاسین الازل" اور "بوستان المعرفۃ" اختصار کے ساتھ شوق و جذبے اور گہرے جدلیاتی فہم کے امتزاج کا ثبوت کرتی ہیں۔

الحلّاج نے عروج اسلام کے اس منفرد زمانے میں زندگی گذاری جبکہ بغداد میں عرب تمدن آرمینین اور یونانی دنیا کی دو ثقافتوں کے سنگم پر دسویں صدی عیسوی کا علمی مرکز تھا، عرب فکر کو اس وقت کے کہنہ مشق اساتذہ میسر آئے۔ نظّام اور ابن الراوندی سے باقلّانی تک مذہب میں جاحظ سے توحیدی اور ابن سینا تک فلسفے میں۔ ابو نواس، ابن الرومی سے متنبّی اور معرّی تک شاعری میں خلیل سے ابن جنّی تک لسانیات میں رازی طبیبوں میں، بطّانی ریاضی دانوں میں، ان کے ساتھ بلکہ ان میں سے اولین صوفی مذہب والوں میں سے انطاکی اور محاسبی سے بھی زیادہ گہرے طریق سے اور غزالی سے بھی زیادہ استقامت سے۔ الحلّاج نے ایک بے حد قیمتی راہ عمل کا احساس کیا۔ زندگی کے اصول میں خارجی فعل کو دل کی نیت سے مطابقت پیدا کرتے ہوئے، جو کہ

لے اس کی کتاب طواسین کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے، پیرس ۱۹۱۳ء

محض عربی صرف ونحو کے فہم ہی پر مبنی نہ تھا بلکہ اس میں منطق کو بھی دخل تھا. جیسا کہ یونانیوں نے اسے تسلیم اور منضبط کیا تھا، اس نے اسے عقل کی ریاضت کے طور پر استعمال کیا، محسوس نقوش اور صنعت گری سے پاک کیا، اور ایک منفی راہ سے وصال کی منزل نکالی بعد میں آنے والے دوسروں کی طرح تنگ استدلالی بھول بھلیوں کی وادیوں میں بھٹکے بغیر دل کی مکمل رضا کو آسمان رحمت کے تقاضوں سے ہمکنار کیا۔

۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ء میں قاہرہ کی مصری یونیورسٹی میں فلسفیانہ فرہنگ کی تاریخی تشکیل کے موضوع پر دیئے گئے عربی درس نے الحلاج کے تکنیکی فرہنگ[ے] کے مآخذ کے مطالعے کو کافی حد تک آگے بڑھانے میں ہماری مدد کی ہے۔ چیدہ چیدہ عناصر کا بیان یہاں ہے اور عام نتائج ہماری کتاب میں ملیں گے۔

تیسرا اور آخری حصہ صرف ایک باب پر مشتمل ہے۔ اور یہ تاریخی لحاظ سے الحلاج پر لکھی گئی تصانیف کی ایک فہرست ہے۔ اس میں ۴۳۲ مصنفوں کی ۹۴۲۰ تصانیف کا ذکر ہے۔ جن میں ۱۰۳ عرب ہیں — (۱۷۵ تصانیف[ش]) ۵۷ ایرانی ہیں (۱۰۲ تصانیف) ۵۰ ترک ہیں (۷۰ تصانیف) ۵ ملایا میں (۹ تصانیف) ۲ ہندوستانی ہیں (۷ تصانیف) ۲ سیریاک ہیں (۴ تصانیف) ۲ عبرانی ہیں (۲ تصانیف) اور ۱۳۶ یورپین (۲۲۵ تصانیف) [۹]

[ے] ۔ تاریخ الاصطلاحات الفلسفیہ العربیہ autographed عربی متن - قاہرہ ۱۹۱۳ء
123 pp in 8vol 4 Indices کے ساتھ ۔

[ش] ۔ درحقیقت ۴۳۲ کیونکہ ۳ مصنفوں نے بیک وقت دو مختلف زبانوں میں لکھا ہے ۔

[۹] ۔ گذشتہ سال 'سویرا' لاہور نے حلاج پر ایک مفصل اور قیمتی 'کتابیات' شائع کی ہے۔ (مدیر)

****

اقبال اور تحقیقاتِ اسلامی

محمد حامد

علامہ اقبالؒ بیسویں صدی میں عالمِ اسلام کی ان چند منفرد شخصیات میں سے تھے جو اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ احیائے اسلام کے لئے تحقیقاتِ اسلامیہ کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ خود اس میدان میں کام کیا بلکہ اس مقصد کے لئے جس قدر جدوجہد ممکن تھی کی۔ علامہ نے آج سے ایک صدی قبل جب آنکھ کھولی تو عالمِ اسلام کا بیشتر حصہ فرنگی استعمار تلے دب چکا تھا۔ یہی نہیں انہیں اپنے دور ہی میں خلافتِ عثمانیہ کے ختم ہونے اور عرب دنیا کے ایک بڑے حصے کو مغربی طاقتوں کے پنجے میں گرفتار دیکھنا پڑا۔ اقبال نے اپنی زندگی میں عالمِ اسلام کو سیاسی اور معاشی اعتبار سے جس طرح محکوم و پامال دیکھا۔ اس کی وجہ سے ان کے اضطراب کی جھلکیاں ان کے کلام میں جگہ جگہ نظر آتی ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتداء میں مسلم ممالک کی محکومی اور بدحالی کو دیکھ کر دو طرح کے ردِ عمل پیدا ہوئے۔ ایک طرف کچھ زعماء مغرب کی اندھی تقلید اور سرزمینِ فرنگ سے آئی ہوئی ہر چیز کو آیۂ رحمت قرار دینے پر مصر تھے اور اپنے ہم وطنوں کے گلے میں طوقِ غلامی کو مضبوط کرنے ہی میں عافیت و فلاح کو مضمر سمجھتے تھے، یہ گروہ مغرب کی تکنیکی اور سائنسی ترقی ہی سے نہیں دیگر علوم و فنون بلکہ نظریات و فلسفہ کے میدان میں بھی ان سے مرعوب تھا۔ ظاہری رسوم و رواج، کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے، لباس غرض ہر اعتبار سے مغرب کی برتری کا قائل تھا اور اپنی قوم کو مغرب کے رنگ میں رنگ دینے کیلئے مضطرب اور بے چین۔ ان میں سے کچھ لوگ اسلام اور مسلمانوں سے خیر خواہی کو جزوِ ایمان سمجھتے تھے لیکن یوں کہ اسلام اور مغربی استعمار کا ایک نیا آمیزہ تیار ہو جائے اینگلو محمڈن کی اصطلاح اس وقت عجب سی لگتی ہے لیکن ان کی فکر کی معراج یہ تھی کہ مسلمان کو کسی طرح اینگلو محمڈن بنا دیا جائے اور بس۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے بھی اسی دور میں آنکھ کھولی لیکن مسلمانوں کے زوال اور سیاسی محکومیت دیکھ کر انہوں نے ظاہری اسباب وعلل کی بجائے اصل اسباب کی طرف توجہ دی۔ وہ سطح بین نہ تھے بلکہ حالات کو گہری نظر سے دیکھنے کے عادی تھے۔ قرآن حکیم، احادیث اور اپنے علوم وفنون پر گہری نظر رکھنے کی وجہ سے ان کی سوچ کا انداز مختلف تھا۔ پھر یہی نہیں اللہ تعالےٰ نے انہیں ایک دل باخبر عطا کیا تھا خود ان کی دعا بھی یہی تھی :-

یارب درون سینہ دل باخبر بدہ

در بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ ؎۱

یہی وجہ تھی کہ وہ فکری لغزشوں سے بچ نکلے جن میں اسلام اور مسلمانوں کے نادان دوست مبتلا تھے اقبال نے فکرِ مغرب اور مغربی معاشرے کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ وہ مغرب کی اسلام دشمنی لادینی اور بے مائیگی دونوں سے اچھی طرح آگاہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر مسلم ممالک کسی طرح سیاسی غلبے سے نجات حاصل کرلیں اور فکری اعتبار سے اپنے علوم وفنون کے احیاء کا فریضہ انجام دیں تو وہ ایک بار پھر دنیا کی امامت کے منصب پر فائز ہو سکتے تھے۔ تاہم وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ محض سیاسی غلامی سے نجات کافی نہیں، مغرب سے درآمد شدہ نظریات وافکار کی غلامی سے نجات اس سے بھی کہیں زیادہ ضروری ہے۔ انہیں اس بات کا یقین تھا کہ جب کبھی مسلمانوں پر کوئی نازک وقت آیا، اسلام ہی مسلمانوں کی نجات کا ذریعہ بنا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلام کے حیات بخش قوانین پر عمل کے ذریعے غلامی سے نجات حاصل کی جائے۔ انہوں نے کہا :-

سنا ہے میں نے غلامی سے اُمتوں کی نجات

خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے ؎۲

اگر ملت اسلامیہ کے عروج و زوال پر ایک نظر ڈالی جائے تو پتہ چلے گا کہ سیاسی و علمی قیادت کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ جب مسلمان علمی فتوحات کے میدان میں دنیا کی امامت کر رہے تھے وہاں سیاسی و فوجی کامیابیاں بھی ان کے قدم چوم رہی تھیں۔ جب تحقیق کے میدان میں مغرب نے سبقت کی تو ساتھ ہی اس کا سیاسی غلبہ بھی ہم رکاب ہوا۔ اقبال کے گہرے تاریخی شعور سے یہ بات اوجھل نہ ہو سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جہاں تحقیق کے میدان میں خود سبقت کی وہاں اپنے معاصرین کی توجہ

بھی اس طرف دلائی۔ انہوں نے سرزمین ہند کے مسلمانوں کے میلانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے شاعری کی زبان کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا۔ ان کے نزدیک شاعری کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ انہوں نے اپنی زندگی میں مسلمانوں کی حیاتِ نو کے لئے جو کچھ سوچا سمجھا وہ اس ذریعے سے لوگوں تک پہنچا سکیں وہ مقصود بالذات، شاعری کو بت پرستی اور بت گری قرار دیتے تھے کہتے ہیں ۔

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست

بت پرستی بت گری مقصود نیست ۳؎

ایک اور جگہ فرماتے ۔

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست

کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست ۴؎

اقبالؔ اس اعتبار سے برصغیر ہی نہیں بلکہ پوری دنیا میں تحقیق کے میدان میں ایک منفرد حیثیت رکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے تحقیقی نتائج کو نہ صرف یہ کہ شعر کی زبان میں بیان کیا بلکہ اس خوبصورتی کے ساتھ کہ ظاہر بین دھوکا کھا گئے اور خود اقبال کو شکایت کرنا پڑی کہ ۔

مرا یاراں غزل خوانے شمردند

اقبال کے کلام پر نظر ڈالیئے اس کی گہرائی اور وسعت جس کی تشریح دائرۃ المعارف (Encyclopaedia) کی محتاج ہے، مضامین کا بے پناہ انتخاب جغرافیہ، نباتات، حیوانیات سے لے کر فلسفہ، تاریخ، شعر و سخن کے رموز، اقتصاد، مابعد الطبیعات، منطق اور کیمیا تک سب کچھ آپ کو یوں ملے گا کہ آپ ایک نظر دیکھ کر گذر جائیں تو آپ کو احساس تک نہ ہوگا لیکن اگر غور و فکر کے دریچے وا کر کے اقبال کے رموز تک پہنچنے کی کوشش کریں تو پتہ چلے گا کہ کسی اونچے درجے کی دانش گاہ یا ادارۂ تحقیقات میں داخل ہو گئے ہیں ۔

پھر اقبال کے یہاں مضامین کے اس قدر تنوع کے باوجود ایک بنیادی فکر کا سراغ ملتا ہے جس کا منبع قرآن حکیم کے سوا کچھ نہیں خود اقبالؔ اپنے فکر کی بنیاد قرآنِ حکیم کو قرار دیتے ہیں۔ انہیں شاید اپنی زندگی ہی میں احساس ہو گیا تھا کہ لوگ ان کی سوچ میں نٹشے اور برگساں کو تلاش کرنے کی کوشش کریں گے۔ انہوں نے جس وضاحت اور شد و مد کے ساتھ یہ کہا اس کے بعد اس نوع کی ژولیدہ فکری

کہ کہیں مارکس کی معاشی تعلیمات اور نٹشے کا سراغ لگایا جائے اور کہیں برگساں اور کانٹ کے افکار کو اقبال کے بنیاد بتایا جائے، انتہا درجے کی علمی بددیانتی ہوگی۔ وہ اپنی تحقیق کے مآخذ کو بڑے اچھوتے انداز میں بیان کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں عرض گذار ہوئے ہیں:

گر دلم آئینہ بے جوہر است
در بحرفم غیر قرآں مضمر است
پردۂ ناموس فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا
گر درِ اسرارِ قرآں سفتہ ام
با مسلماناں اگر حق گفتہ ام
اے کہ از احسان تو ناکس کس است
یک دعایت مزدِ گفتارم بس است ۶؎

اگر میرا دل آئینہ بے جوہر ہے اور اگر میرے اشعار میں قرآن کے علاوہ دوسری چیزیں مضمر ہیں تو میرے افکار کی ناموس کا پردہ چاک کر دے اور اس گلشن کو مجھ جیسے کانٹے سے پاک کر دے۔ قیامت کے دن مجھے خوار و رسوا کر اور اپنے بوسۂ پا سے محروم کر دے۔ لیکن اگر میں نے اسرارِ قرآن بیان کئے ہیں اور مسلمانوں تک حق بات پہنچائی ہے تو اے حضورؐ جن کے احسان نے ناکسوں کو قوت بخشی ہے آپ کی ایک دعا ہی میرے لئے بہت صلہ ہے۔"

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اقبال کو جو عشق تھا اس کے پیش نظر یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال اپنے حق میں اتنی بڑی بددعا کا حوصلہ کر سکتے تھے۔ یہ بات خود ان کے کلام سے بالکل واضح ہے کہ ان کے کلام کا سرچشمہ صرف قرآنِ پاک تھا۔

اقبال نے شعر کی زبان میں قرآنِ حکیم کی جو تشریحات کیں ان کے علاوہ وہ نثر میں اپنے افکار قلمبند کرنے کے متمنی تھے۔ وہ اپنے دوست راس مسعود کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مجھے کچھ عرصہ پہلے تو اس خیال سے مسرت تھی...... کہ میں قرآن کریم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں اپنے وہ نوٹ تیار کر لیتا جو عرصہ سے میرے زیرِ غور رہیں۔ لیکن اب تو نہ معلوم کیوں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میرا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا۔ اگر مجھے حیاتِ مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کر دینے کا سامان میسر آ جائے تو میں سمجھتا ہوں قرآن کریم کے ان نوٹوں سے بہتر میں کوئی پیشکش مسلمانانِ عالم کو نہیں کر سکتا۔ بہرحال دیدہ باید۔ ہر امر اللہ تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اگر اس دور میں اسلام کی اس خدمت کا شرف میرے لئے مقدر ہو چکا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی تکمیل کے لئے ضروری ذرائع بہم پہنچا دے گا۔"

افسوس کہ اقبالؒ اس کام کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے۔ انہوں نے اس کتاب کے لئے مواد اکٹھا کر لیا تھا۔ اس کا خاکہ (Synopsis) بھی بنا لیا تھا لیکن مناسب معاون میسر نہ آنے کی وجہ سے یہ انتہائی اہم منصوبہ دھرے کا دھرا رہ گیا۔ اس خاکے کے کچھ عنوانات یہ تھے جن کی حیثیت اشارات کی سی ہے۔

ا۔ اسلام کا مطالعہ ضروری ہے۔

(۱)۔ اس میں قوت اور استعدادِ حیات ہے۔

(۲) اسلام اور جدید دنیا اور سلطنتِ برطانیہ۔

ب۔ اسلام اور مملکت (Empire) اسلام پر عرب مملکت کا اثر۔

ج۔ اسلام کے جدید طالب علم کی مشکلات۔

د۔ اسلام کیا ہے؟

ہ۔ اسلام مذہب سے بہت وسیع مفہوم رکھتا ہے۔

دوسرا خطبہ :۔ اسلامی قانون۔

و۔ مذہب۔ رہبانیت۔ متعرائیت، ظلمت، مسجد کا تصور

(۲) کیا یہ ہستیٔ غائب کے خوف کا نام ہے۔

(۳) کیا یہ ما فوق الحواس ہستی سے تعلق خاطر ہے۔

(۴) کیا یہ کوئی باطنی تعلیم ہے جو سینہ بسینہ آگے چلتی ہے؟

(۵) مذہب (کا لفظ) قرآن میں استعمال نہیں کیا گیا۔

ب۔ اسلام۔ تمام مذاہب (جن معنوں میں یہ لفظ قدیم زمانہ میں استعمال ہوتا رہا ہے) کے خلاف

محتاج ہے۔

(۱) ختم نبوت۔

(۲) اسلام میں نجات کا تصور۔

(۳) کوئی متصوفانہ (باطنی) تعلیم نہیں۔

(۴) ایمان باللہ (غیب)۔

نوع انسانی سے نسلی تفریق مٹانا۔ اختلافا (لتعارفو) شعوبا۔ معاشی مساوات (قل العفو)

ج۔ کلیسا اور ریاست۔

د۔ اسلام اور عورت

ہ۔ اسلام اور سرمایہ داری۔

و۔ دنیا کا علم ایک تحریک کی حیثیت سے۔ تاریخ۔ تصوف۔

یہ نوٹ جو کئی صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اور جن میں جگہ جگہ قرآن حکیم کی مختلف آیات کے اشارات درج ہیں، ابھی تک اقبال کے تصورات کی روشنی میں زیادہ پھیلا کر نہیں لکھے گئے۔ ۸ھ

علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں بھی اسی کتاب کے بارے میں یوں اشارہ کیا ہے:

"عہد جدید کا ایک مسلمان اہل علم جب ان مسائل کو مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرتا ہے جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن مجید ہے۔ تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ پرانے حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ بدقسمتی سے اہل مغرب اسلامی فلسفے کی تعلیم سے ناآشنائے محض ہیں۔ اے کاش مجھے اس قدر فرصت ہوتی کہ میں اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر مغربی فلسفیوں کو اس حقیقت سے روشناس کر دیتا کہ دنیا کی مختلف قوموں کے فلسفیانہ خیالات ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں"۔ ۹ھ

اقبال اسلامی فلسفہ ہی نہیں فقہ اسلامی کی مفصل تاریخ لکھی جانے کی ضرورت بھی محسوس کرتے تھے۔ خود وہ بھی اس موضوع پر لکھنے کے متمنی تھے۔ مولینا سید سلیمان ندوی سے ان کے تعلقات کی نوعیت کا اندازہ ان کے ان ستر سے زائد خطوط سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے سید صاحب کی

خدمت میں ارسال کئے۔ وہ اکٹھے افغانستان گئے تھے، اس سفر کی دلچسپ روداد "سیر افغانستان" کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ علامہ نے سید صاحب کو ہندوستان میں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کے فرہاد کے لقب سے یاد کیا تھا۔ وہ انہیں کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"مخدومی السلام علیکم! اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اس بحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی تھی جو میری نظر سے گذری ہے مگر افسوس ہے کہ بہت مختصر ہے۔ اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے انہیں نظرانداز کر دیا ہے۔ اگر مولانا شبلیؒ زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا، موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔ میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔ آپ کو یاد ہو گا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا۔ مسلمانوں پر اس وقت (دماغی اعتبار سے) وہی زمانہ آ رہا ہے جس کی ابتداء یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہوئی۔ مگر چونکہ اسلامی تحریک کی کوئی خاص شخصیت راہنما نہیں ہے۔ اس واسطے اس تحریک کا مستقبل خطرات سے خالی نہیں۔ نہ عامۃ المسلمین کو یہ معلوم ہے کہ اصلاح لوتھر نے مسیحیت کے لئے کیا کیا نتائج پیدا کئے۔ ہندوستان کی جمعیۃ العلماء کی توجّہ اس طرف ضروری ہے آپ چونکہ اس جمعیت کے صدر ہیں اس واسطے آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجئے۔ ندوہ کے دیگر ارکان یا فارغ التحصیل طلبہ کو بھی اپنے ساتھ ملائیے تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو...... کیونکہ اس وقت دنیائے اسلام میں کوئی خاص مذہبی شخصیت نہیں جو طبائع کے اس انقلاب کو ٹھیک راستہ پر لگائے۔ بغرضیکہ اس وقت مذہبی اعتبار سے دنیائے اسلام کو رہنمائی کی سخت ضرورت ہے، اور یہ میرا عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے بعض علماء اس کام کو باحسن وجوہ انجام دے سکتے ہیں، سیاسی اعتبار سے تو ہم باقی اقوام اسلامیہ کو کوئی ایسی مدد نہیں دے سکتے ہاں دماغی اعتبار سے ان کے لئے بہت کچھ کیا جا سکتا ہے۔"[۱۲]

علامہ کا رجحان عربی زبان و ادب اور اسلامی علوم کے گہرے مطالعہ کی وجہ سے زیادہ تر قدیم کی طرف تھا۔ وہ تجدد پسند گروہ سے تعلق نہ رکھتے تھے جن کا تمام تر سرمایہ مغرب کے چند فلسفی ہوتے ہیں اور بس۔ علامہ نے جہاں مغرب کے نظام فلسفہ کو اچھی طرح جانچا پرکھا تھا وہاں ان کی نظر قرآن حکیم

اور دیگر اسلامی علوم پر بھی تھی اور چونکہ انہوں نے مغرب کو خود اچھی طرح دیکھا تھا اس لئے وہ مرعوبیت جو علامہ کے ہم عصروں میں عام طور پر پائی جاتی تھی، علامہ کی فکر اس سے بالکل پاک تھی یہی وجہ ہے کہ ان کا گہرا تعلق ان لوگوں سے تھا جو انتہائی متوازن سوچ اور صحیح الفکری کے حامل تھے۔ اکبرالٰہ آبادی اور مولانا سید سلیمان ندویؒ، سید مسعود عالم ندویؒ سے ان کے مکاتیب کا تبادلہ اور تعلق بھی اسی بات کا غماز ہے کہ علامہ کی فکر کے سوتے اسلام ہی کے سرچشمے سے پھوٹے تھے اس میں مستشرقین کے گدلے پانی کی آمیزش نہ ہوئی تھی سید سلیمان ندویؒ کے نام ایک خط میں 'ندوہ' اور 'علی گڑھ' کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں 'قدیم' ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ 'جدید' بلکہ میرا ذاتی میلان 'قدیم' کی طرف ہے۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں۔ اس بے خبری سے آپ کی اصطلاح میں یورپ کے 'معنوی استیلاء' کا اندیشہ ہے جس کا سدباب ضروری ہے۔ میرا ایک مدت سے عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان جو سیاسی اعتبار سے دیگر ممالکِ اسلامیہ کی کوئی مدد نہیں کر سکتے۔ دماغی اعتبار سے ان کی بہت کچھ مدد کر سکتے ہیں۔ کیا عجب ہے کہ اسلامی ہند کی آئندہ نسلوں کی نگاہوں میں 'ندوہ' 'علی گڑھ' سے زیادہ کارآمد ثابت ہو" ۳۱

علامہ نوجوان محققین کی رہنمائی اور حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ برصغیر کے گوشے گوشے سے متلاشیانِ علم ان کی خدمت میں سوالات بھیجتے وہ ان کا جواب لکھتے۔ یہی نہیں بلکہ وہ ان کے ذاتی مسائل کے حل تک میں دلچسپی لیتے۔ مغرب کی یونیورسٹیوں میں داخلہ لینا ان دنوں تو عام سی بات ہے لیکن علامہ کے دور میں اسے خاص اہمیت دی جاتی تھی اور لوگ اسے باعث فخر سمجھتے تھے۔ حافظ محمد فضل الرحمٰن انصاری مرحوم اگرچہ بنیادی طور پر اسلامی تحقیقات کا کام کرنا چاہتے تھے لیکن ان کی خواہش تھی کہ وہ مغربی یونیورسٹیوں میں سے کسی ایک میں داخلہ لیں ان کے نام ایک خط میں انہوں نے مغربی مستشرقین کے مقاصد کار کی حقیقت سے پردہ اٹھایا ہے۔ مغربی ممالک میں اسلامی تحقیق کے نام سے جو کارروائیاں جاری ہیں ان کا خاصا بڑا حصہ اسلام اور مسلمانوں پر تحقیق کرنے کی بجائے ان میں تفرقہ اندازی پیدا کرنے اور ایمانیات و اعتقادات کو کمزور کرنے کی کوششوں پر مشتمل ہے صلیبی جنگوں کے پس پشت جو جذبہ کارفرما تھا وہی جذبہ ان نام نہاد محققین کے رگ و پے میں پایا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کارروائیوں کو چھپانے

کے لئے خالص علمی نوع کے کام بھی انجام دیئے جاتے ہیں لیکن اصل حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کیا خوب لکھتے ہیں:

"جہاں تک اسلامی ریسرچ کا تعلق ہے، فرانس، جرمنی انگلستان اور اٹلی کی یونیورسٹیوں کے اساتذہ کے مقاصد خاص ہیں جن کو عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق کے ظاہری طلسم میں چھپایا جاتا ہے۔ ان حالات میں آپ کے بلند مقاصد پر نظر رکھتے ہوئے بلا تامل کہہ سکتا ہوں کہ آپ کے لئے یورپ جانا بے سود ہے

میر کیا سادہ ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب
اسی عطار کے لڑکے سے دوا لیتے ہیں

مصر جائیے۔ عربی زبان میں مہارت پیدا کیجیے۔ اسلامی علوم، اسلام کی دینی اور سیاسی تاریخ تصوف فقہ، تفسیر کا بغور مطالعہ کر کے محمد عربی کی اصل روح تک پہنچنے کی کوشش کیجیے پھر اگر ذہن خدا داد ہے اور دل میں خدمتِ اسلام کی تڑپ ہے تو آپ اس تحریک کی بنیاد رکھ سکیں گے جو اس وقت آپ کے ذہن میں ہے" ۱۴

ایک اور جگہ علامہ کہتے ہیں۔

"اس میں شک نہیں کہ یورپ میں رسائل ایڈٹ کرنے کے بہت زیادہ ہیں لیکن آخر ہندی مسلمانوں کو بھی تو یہ کام کچھ نہ کچھ شروع کرنا ہے"۔ ۱۵

اس میں شک نہیں کہ مغرب میں ان مستشرقین نے اسلامی علوم پر کتب و رسائل اور مخطوطات کا ایک وسیع ذخیرہ فراہم کیا ہے۔ مخطوطات کو ایڈٹ کیا ہے اور طلبہ تک پہنچایا ہے۔ حوالے کی قیمتی کتب مرتب کی ہیں یہ بھی درست ہے کہ یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیاں اور تحقیقاتِ اسلامیہ کے مختلف ادارے اہل علم کو جو سہولتیں بہم پہنچاتے ہیں وہ خاصی دل خوش کن ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اصل مقاصد کیا ہیں۔ حقائق کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ یہ تمام ادارے اور ان کا علمی سرمایہ اسلام اور اہل اسلام کی خیر خواہی کے پیشِ نظر وجود میں نہیں لایا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال کو یہ مشورہ دینا پڑا کہ وہ مغرب کا رُخ کرنے کی بجائے مصر جا کر عربی سیکھیں اور اسلام کی روح تک پہنچنے کی کوشش کریں ؎

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احسان
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر ۱۶

اقبال کا مسلک تھا اور اسی کے پیشِ نظر انہوں نے عملی طور پر اس بات کی کوشش کی وہ برِ صغیر میں مسلمانوں کی رہنمائی اور تمدنِ اسلام کے احیاء کا کام کرنے والی ایک جماعت پیدا کریں۔ وہ ایسے علماء تیار کرنے کے لئے کوشاں تھے جو عصرِ حاضر کے مسائل سے بھی پوری طرح آگاہ ہوں اور اسلام کی روشنی میں انہیں حل کرنے کے لئے جدوجہد کریں۔ شیخ الازہر کے نام ان کا مکتوب یہی مضمون لئے ہوئے ہے۔ وہ اس جماعت کی تربیت کے لئے تمام تر سہولتیں فراہم کرنا چاہتے ہیں وہ لکھتے ہیں۔

"ہم ان کے لئے ایک لائبریری قائم کرنا چاہتے ہیں۔ جن میں ہر قسم کی نئی اور پرانی کتابیں موجود ہوں اور ان کی رہنمائی کے لئے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصارت تامہ رکھتا ہو اور نیز انقلاب دورِ حاضرہ سے بھی واقف ہو۔ مقرر کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح سے واقف کرے اور تفکر اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ حکمت، اقتصادیات اور سیاسیات کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدنِ اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کر سکیں۔" ۱۱

علامہ کی کوششوں کے نتیجے میں دارالاسلام کا قیام عمل میں آگیا تھا۔ افسوس کہ یہ علاقہ (پٹھانکوٹ) پاکستان میں شامل نہ ہوسکا اور اس طرح یہ قیمتی ادارہ پاکستان میں نہ آسکا۔ علامہ علیگڑھ میں علومِ اسلامیہ کی سکیم سے بھی بے حد دلچسپی رکھتے تھے۔ علامہ نے صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک خط میں جس کی حیثیت ایک نوٹ کی سی ہے۔ علومِ اسلامیہ سے متعلق ایک سکیم پر مفصل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسرِ کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انہیں لوگوں کے ہاتھ انجام پا سکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے مگر ایسے آدمی کس طور پر پیدا کئے جائیں۔" ۱۲

اس نوٹ میں مردانِ کار کی تیاری کے لئے مختلف تجاویز کا جائزہ لیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال صرف نظری اعتبار ہی سے تحقیقاتِ اسلامیہ کی ضرورت کے قائل نہ تھے بلکہ عملی طور پر بھی اس مقصدِ عظیم کے لئے مسلسل کوشاں تھے۔ خود انہیں فقہ و تفسیر سے متعلق ذہن میں پیدا شدہ

خیالات کی ترتیب اور مختلف مسائل کی توضیح کے لئے کسی مناسب شخص کی تلاش تھی جو ان کے مددگار کی حیثیت سے کام کر سکتا۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے کئی اصحاب کو لکھا۔ مولوی احمد رضا بجنوری صاحب کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز فرما سکتے ہیں جس کی نظر فقہ اسلام اور اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور جو شاہ ولی اللہ کے فلسفے اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلے میں کچھ مدت کے لئے اپنے پاس رکھ لوں گا اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی مناسب معاوضہ دوں گا" ۱۹

یہ خط ۱۹۳۶ء کے اواخر کا تحریر کردہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اسی کتاب کے سلسلے میں لکھوایا گیا تھا جس کا ذکر پہلے درج کیا جا چکا ہے۔ کاش کہ اقبال کی زندگی وفا کرتی اور انہیں مناسب معاون مل جاتے جو ان کی مدد کر سکتے۔

علامہ جہاں ہندوستان میں تحقیقاتِ اسلامیہ کے سلسلے میں جدوجہد کر رہے تھے وہاں انہوں نے دیگر اسلامی ممالک کو بھی اس کام کی طرف توجہ دلائی۔ پروفیسر خالد خلیل (استنبول یونیورسٹی) کے نام ایک خط کے آخر میں (جو اسلامی علم الانساب سے متعلق تھا اور جس میں ایک کام کو مستقلاً انجام دینے کے لئے ایک وسیع منصوبہ پیش کیا گیا تھا) یہ لکھتے ہیں۔

"آخر میں ایک نہایت اہم تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں گو اس کا تعلق اس خط کے مضمون سے نہیں ہے۔ ادارۂ دینیات کو چاہئیے کہ دینیات کی ایک پروفیسر شپ قائم کرے جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدید کا ہمدوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی حکمت و فکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں اب وقت آ چکا ہے کہ اسی کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ترکی کو چاہئیے کہ جس طرح وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہا ہے اس معاملہ میں بھی پیش قدمی کرے۔ یورپ نے عقل والہام کو ہم آہنگ بنانا ہم سے سیکھا ہے۔ وہ اپنے دینیات کو موجودہ فلسفہ کی روشنی میں از سرِ نو تعمیر کرنے میں ہم سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اسلام کہ عیسائیت سے کہیں زیادہ سادہ اور عقلی مذہب ہے۔ اس شعبہ میں کیوں بے حس و حرکت رہے۔ ادارۂ دینیات کو ایک جدید علم کلام کی طرح ڈالنی چاہئیے اور

کی کی نوخیز نسل کو یورپ کی لامذہبیت سے محفوظ و مصئون کر لینا چاہیئے۔ مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیات ملی کے مختلف پہلوؤں کے لئے بیش قیمت سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت ہی سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا۔ شاید ایک نئی جنگ کی صورت میں وہ اپنی ہلاکت کا باعث خود ہو۔" ۲۰

ایک جدید علم کلام کی طرح ڈالنے کی ضرورت کا احساس علامہ کو ہمیشہ سے رہا۔ انہیں علماء کی قدامت پرستی سے شکایت تھی کیونکہ اس طرح اجتہاد اور فکر اسلامی کی تجدید نو کی طرف سے بے توجہی کا رویہ پیدا ہو چکا تھا وہ لکھتے ہیں۔

"افسوس کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں..... ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں.... میری رائے ناقص میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔" ۲۱

انہیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ صورتِ حال اس لئے پیدا ہوئی کہ نظام تعلیم کی اساس بدل گئی۔ اسلامی مسائل پر سوچ بچار اور تحقیق و فہم کے لئے جس تعلیم کی ضرورت تھی وہ مفقود ہو گئی۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"مذہبی مسائل بالخصوص اسلامی مذہبی مسائل کے فہم کے لئے ایک خاص تربیت کی ضرورت ہے افسوس کہ مسلمانوں کی نئی پود اس سے بالکل کوری ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تعلیم کا تمام تر دنیوی ہو جانا اس مصیبت کا باعث ہوا ہے" ۲۲۔

ایک اور جگہ اسی چیز کا افسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ہندی مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں محاورۂ عرب سے بالکل کام نہیں لیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت و توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں..... اسی طرح ان لوگوں نے بڑی بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔" ۲۳

وہ تعلیمی نظام کے اس مہیب خلا کو جو انگریزوں کی سازش کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا پورا کرنے کے لئے دینی ذہن رکھنے والے اصحاب کو طلبہ سے میل جول بڑھانے اور ان کو اسلام کی اساس کے بارے میں بتانے کے لئے توجہ دلاتے تھے۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی کے نام (جن کا حال ہی میں انتقال ہوا ہے) ایک خط میں لکھتے ہیں:-

"آپ علیگڑھ جاکر مذہبی مضامین پر طلبہ سے گفتگوئیں کیا کریں تو نتائج بہت اچھے ہوں گے۔ باوجود بہت سی مخالف قوتوں کے جو ہندوستان میں مذہب کے خلاف (اور بالخصوص اسلام کے خلاف اس وقت عمل کر رہی ہیں۔ مسلمان نوجوانوں کے دل میں اسلام کے لئے تڑپ ہے۔ لیکن افسوس کوئی آدمی ہم میں نہیں کہ اس کی زندگی قلوب پر موثر ہو...... اسلام کے لئے اس ملک میں نازک وقت آرہا ہے۔ جن لوگوں کو کچھ احساس ہے ان کا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش اس ملک میں کریں۔"

علامہ خود خرابی صحت کے باوجود کسی ایک نوجوان محقق کے کام آنے کے لئے تیار تھے جو تحقیقات اسلامیہ پر کام کرنا چاہتا ہو لکھتے ہیں:

"خرابی صحت کی اس حالت میں بھی کسی حد تک ایک نوجوان محقق کے کام آسکتا ہوں اور ان مسائل کی تفہیم میں اس کی مدد بھی کر سکتا ہوں جنہوں نے ہمارے آباء کے دلوں کے اندر ولولہ پیدا کیا تھا تاہم یہ ضروری ہے کہ ایسا عالم عربی میں اچھی قدرت رکھتا ہو اور مجھ مریض کے پلنگ کے پاس بیٹھنے کے لئے کچھ وقت بھی نکال سکے۔" ؎

علامہ کا سید سلیمان ندوی سے جو گہرا تعلق ہے اس کا اظہار ان کے خطوط سے ہوتا ہے جو انہوں نے سید صاحب کے نام لکھے۔ علامہ ان سے ہمیشہ رہنمائی کے طالب ہوتے۔ ۱۹۳۴ء میں سید صاحب کے نام خط میں لکھتے ہیں:-

"دنیا عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ دار کے خلاف ایک جہاد عظیم ہو رہا ہے تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ) بھی حالت نزع میں ہے۔ غرض کہ نظام عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے

اس بحث پر اپنے خیالات سے مستفیض فرمائیے۔ اگر کوئی کتابیں ایسی ہوں جن کا مطالعہ اس ضمن میں مفید ہو تو ان کے ناموں سے آگاہ فرمائیے" ۲۶

ان سب خطوط سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال تحقیقات اسلامیہ کے سلسلے میں ایک اضطراب رکھتے تھے۔ ان کی مسلسل سوچ اور اضطراب جس کا اظہار انہوں نے خود ان اشعار میں کیا ہے:-

اک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور
میں خود کہوں تو مری داستاں دراز نہیں ۲۷

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومیؔ کبھی پیچ و تاب رازیؔ ۲۸

ان کے اس اضطراب مسلسل کی داستان ان کے اشعار ان کے خطوط اور زندگی کے مختلف واقعات میں بکھری ہوئی ہے۔ ان کے مطالعہ سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اقبال تحقیقات اسلامیہ کو احیائے اسلام کی تحریک کا اہم جزو سمجھتے تھے۔ وہ اسلام کی بنیادوں پر ایک جدید علم کلام کی عمارت قائم کرنے کے لئے مردان کار کی جستجو میں رہتے۔ اور خود بھی اس کام کو اپنی زندگی کی مہمات میں سے سمجھتے تھے۔ خود اقبال نے مختلف موضوعات پر تحقیق کے لئے جگہ جگہ اشارات چھوڑے ہیں ضرورت اس بات کی ہے کہ تحقیقاتِ اسلامیہ کے جس مہتم بالشان کام کو اقبال خود کرنا اور کروانا چاہتے تھے، اس کی طرف خاطر خواہ توجہ دی جائے اور اقبالیات کے طالب علم محض ان کے اشعار کی داد دینے کی بجائے اس اہم کام کی طرف توجہ کریں۔

*****

حواشی

۱۔ کلیاتِ اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۳۹۶

۲۔ علامہ اقبال، ضربِ کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۱۶۳

۳۔ کلیاتِ اقبال، ص ۱۰

۴۔ ایضاً ص ۵۳۸

۵۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ علامہ اقبال کے افکار پر مبنی دائرۃ المعارف تیار ہو۔ اس میں اقبال کی دلچسپی کے تمام موضوعات پر بھی اعلیٰ درجے کے مقالے لکھوا لئے جائیں اور یہ کم از کم دس جلدوں پر محیط ہو۔

۶۔ کلیاتِ اقبال۔ ص ۱۶۸

۷۔ مکتوب بنام راس مسعود، ۲۶ اپریل ۱۹۳۵ء در اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاءاللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، تاریخ ندارد۔ حصہ اول، ص ۳۵۷-۳۵۸۔

۸۔ ان نوٹس کا ترجمہ اور ضروری حواشی پروفیسر رحیم بخش شاہین کے قلم سے دو ماہی مجلّہ اسلامی تعلیم لاہور کے اقبال نمبر مارچ تا جون ۷۴ء شائع ہو چکے ہیں۔

۹۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۳، ۴۴-۴۷

۱۰۔ ملاحظہ ہو سیرِ افغانستان از سید سلیمان ندوی، نفیس اکیڈمی، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۵ء صفحات ۲۰۴ اور سیاحتِ اقبال از حق نواز، کتاب مرکز، لائلپور، ۱۹۷۶ء ص ۲۰۳ تا ۲۵۱۔

۱۱۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۷

۱۲۔ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی ۱۸ مارچ ۲۶ء ۔ ایضاً ص ۱۴۲-۱۴۵

۱۳۔ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، ۷ اپریل ۲۶ء ایضاً ص ۱۴۸

۱۴۔ ایضاً ص ۳۹۸-۳۹۹

۱۵۔ خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، مکتبہ خیابانِ ادب لاہور۔ ۱۹۷۶ء ص ۶۶

۱۶۔ علامہ اقبال، بال جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۴۷ء ص ۱۹۸
۱۷۔ اقبال نامہ حصہ اوّل، ص ۲۵۱ - ۲۵۲
۱۸۔ ایضاً حصہ دوئم ۲۱۸
۱۹۔ ایضاً ص ۲۴۱ - ۲۴۲
۲۰۔ ایضاً ص ۲۸۲
۲۱۔ ایضاً ص ۴۲
۲۲۔ ایضاً حصہ اول ص ۲۵۹
۲۳۔ بنام سراج الدین پال، ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء، ایضاً ص ۴۱
۲۴۔ بنام مولانا عبدالماجد دریاآبادی، ایضاً ص ۲۳۹
۲۵۔ خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، ص ۲۹۵
۲۶۔ اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۱۸۱
۲۷۔ بال جبریل ص ۵۹
۲۸۔ ایضاً ص ۲۷

****

نظامِ اخلاق، قرآن حکیم کی روشنی میں

—— بشیر احمد صدیقی ——

اخلاق سے کیا مراد ہے؟ وہ کون سے فضائل ہیں جن کے اپنانے کی قرآن حکیم نے تلقین فرمائی ہے؟ اور وہ کون سے رذائل ہیں، جن سے دُور رہنے کی تاکید کی ہے؟ انسانی معاشرے کی تعمیر و ترقی میں اخلاق کا کردار کیا ہے؟ وہ کون سے اسباب ہیں جو دورِ حاضر میں اخلاقی اقدار کی پامالی اور عالمی مسائل کے ذمہ دار ہیں؟ وہ کون سے محرکات اور عوامل ہیں جن پر ایک واقعی اور حقیقی اخلاقی نظام کی بنیادوں کو استوار کیا جا سکتا ہے؟ یہ ہیں وہ چند گذارشات! جنہیں اس مختصر مقالے میں پیش کرنا مقصود ہے۔

اخلاق خُلُق کی جمع ہے۔ لفظ خلق کا مفہوم اور لفظ خلق سے اس کا فرق و امتیاز بیان کرتے ہوئے امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:۔

خُصّ الخلق بالهيئات والاشكال والصور المدركة بالبصر وخُصّ الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة۔ [1]

(خلق ہیئت و شکلِ انسانی کے ساتھ خاص ہے اور محاسن خلق کا مشاہدہ نگاہ کرتی ہے۔ اور خلق کا لفظ عادت اور خصلت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور محاسن خلق کا احساس بصیرت سے ہوتا ہے۔)

امام غزالی نے لفظ خلق کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے:۔

---

[1] ۔ الراغب الاصفہانی، المفردات، مصر، ص ۱۵۷-۱۵۸

فالخُلُق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر ورؤية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا. [1]

(خلق نفس کی اس ہیئت راسخہ کا نام ہے جس سے تمام افعال بلا تکلف اور بلا تامل صادر ہوں اگر یہ افعال عقلاً و شرعاً عمدہ اور قابل تعریف ہوں تو اس ہیئت کو خلق نیک اور اگر برے اور قابل مذمت ہوں تو اس ہیئت کو خلق بد کہتے ہیں)

ڈاکٹر زکی مبارک نے امام غزالی کی ایک دوسری تصنیف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے:۔

واما حُسْن الخُلُق فبان يزول جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها و يجعلها بحيث يبغضها فيتجنبها كما يتجنب المستقذرات وان يتعود العادات الحسنة ويشتاق اليها فيؤثرها ويتنعم بها" [2]

(حسن خلق اس کا نام ہے کہ وہ تمام بری عادتیں ترک کر دی جائیں جن کی تفصیل شرع میں بیان کی گئی ہے اور ان سے ایسا ہی پرہیز کیا جائے جیسا کہ عام نجاستوں سے کیا جاتا ہے اور ان کے مقابلے میں تمام اچھی عادتوں کو اس طرح اپنا لیا جائے کہ طبیعت ان کی طرف ایک گونہ کشش اور شوق محسوس کرنے لگے اور تمام بری عادتوں سے متنفر ہو کر نیک عادتوں کو ترجیح دینے میں خوشی اور تسکین پائے)

گویا امام غزالی کے نزدیک بقول ڈاکٹر زکی مبارک:

"نفس کو شریعت اسلامیہ کے قالب میں ڈھالنا اور انبیاء و صدیقین شہداء صوفیا اور دوسرے علماء اسلام کے نقش قدم کی طرف نفس کو مائل و راغب کرنے کا نام اخلاق ہے۔" [3]

علامہ ابن قیم نے اخلاق اور حصول سعادت پر قرآن کی روشنی میں جو تبصرہ فرمایا ہے

---

[1] - ابو حامد محمد بن محمد الغزالی: إحياء علوم الدين، مصر، ۱۹۳۹ء، الجزء الثالث، ص ۵۲

[2] - الدکتور زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی، مصر، ص ۱۷۰

[3] - ایضاً

وہ بھی لائقِ مطالعہ ہے۔ فرماتے ہیں:

"دینِ اسلام "خلق" ہی کا دوسرا نام ہے اور تصوف کی حقیقت سے "خلق" کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقِ حسنہ کا مالک ہے اسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند ہے"[۱]

علامہ ابن قیم کا یہ قول غالباً اس ارشادِ نبوی کی طرف اشارہ ہے جسے امام غزالی نے نقل کیا ہے:

"جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بین یدیہ فقال یا رسول اللہ ما الدین قال حسن الخلق فاتاہ من قبل یمینہ فقال یا رسول اللہ ما الدین قال حسن الخلق، ثم اتاہ من قبل شمالہ فقال ما الدین فقال حسن الخلق۔"[۲]

(ایک شخص رسول کریمؐ کے پاس آیا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "حسن خلق" پھر وہ دائیں طرف سے حاضر ہوا اور کہا یا رسول اللہ دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "حسن خلق" پھر وہ بائیں طرف سے آیا اور پوچھا: دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "حسن خلق")۔

حضرت نواس بن سمعان کے استفسار پر کہ نیکی اور گناہ کیا ہے؟ حضور اکرمؐ نے فرمایا:

"البر حسن الخلق، والاثم ما حاک فی صدرک وکرھت ان یطلع علیہ الناس"[۳]

(نیکی حسن خلق کا نام ہے اور گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں خلش پیدا کرے اور اس امر کو بُرا سمجھے کہ لوگ اس سے واقف ہو جائیں)

ان تمام توضیحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ خلق انتہائی وسعتوں کا حامل ہے بلکہ دوسرے لفظوں میں خلق، مقصدِ حیات سے آگاہ ہو کر زندگی کو سلیقے اور قرینے سے بسر کرنے کا

---

[۱] ۔ مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: اخلاق اور فلسفہ اخلاق، دہلی، ۱۹۵۰ء، ص ۵۱۰ ۔

[۲] ۔ الغزالی: احیاء علوم الدین، مصر، ۱۹۳۹ء، الجزء الثالث، ص ۴۸

[۳] ۔ الخطیب التبریزی: مشکوٰۃ المصابیح، دمشق، ۱۹۶۱ء، الجزء الثانی، ص ۶۲۹

تام ہے اور تمام شعبہ ہائے حیات کو محیط ہے۔

اسلام میں اخلاق کی قدر و قیمت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم نے امت مسلم کی اخلاقی تربیت یا تزکیہ نفس کو رسول اکرمؐ کے فرائض منصبی میں سے ایک اہم فریضہ قرار دیا ہے۔ سورہ بقرہ میں ہے :

کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم ایتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتب والحکمۃ و یعلمکم مالم تکونوا تعلمون" ۸

(جس طرح میں نے تمہارے درمیان خود تم میں سے ایک رسول بھیجا جو تمہیں میری آیات سناتا ہے تمہاری زندگیوں کو سنوارتا ہے۔ تمہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور تمہیں وہ باتیں سکھاتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے)۔

سورۂ جمعہ میں بھی اس مضمون کو دہرایا گیا ہے۔ ۹
سورۂ آل عمران میں تو نبی اکرمؐ کی بعثت کو عظیم احسان خداوندی سے تعبیر کیا گیا ہے :

لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلوا علیھم ایتہ و یزکیھم و یعلمھم الکتب والحکمۃ ۔ ۱۰

(بے شک اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان پر یہ بہت بڑا احسان کیا ہے کہ ان کے درمیان خود انہی میں سے ایک ایسا پیغمبر مبعوث کیا جو اللہ تعالیٰ کی آیات انہیں سناتا ہے۔ ان کی زندگیوں کو سنوارتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت و دانائی کی تعلیم دیتا ہے)

خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصود یہ بیان فرمایا :

" بعثت لاتمم حسن الاخلاق" ۱۱ (مجھے حسن اخلاق کی تکمیل کے لئے مبعوث کیا گیا ہے)۔

---

۸ ۔ القرآن الحکیم ، البقرۃ : ۱۵۱

۹ ۔ ایضاً ، الجمعۃ : ۲

۱۰ ۔ ایضاً ۔ آل عمران : ۱۶۴

۱۱ ۔ المشکاۃ المصابیح ، الجزء الثانی ، ص ۲۳۲

گویا انبیائے کرام کی بعثت کا مقصود اولین یہ ہے کہ وہ لوگوں کا تزکیہ نفوس اور اخلاقی تربیت کریں تاکہ ان کا آئینہ قلب شفاف ہو جائے اور اس میں انوار الٰہیہ منعکس ہوں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ کوئی بھی انسانی معاشرہ اس وقت تک صالح اور صحت مند معاشرہ نہیں بن سکتا جب تک ان کے افراد صالح نہ ہوں۔ افراد کی اخلاقی تربیت اور کردار سازی معاشرے کی تعمیر کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ قرآن حکیم نے اخلاقی تربیت کے لئے فضائل اخلاق کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس کو رہنما اصول سے منور نہ کیا گیا ہو۔ قرآن حکیم نے ان تمام محاسن اخلاق کے نام لے لے کر تلقین کی ہے جو ایک صالح کردار کی تشکیل میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں مثلاً فضیلت علم، کسب حلال، جدوجہد، صبر، شکر، توکل، اخلاص، صدق، عفو، قناعت، احسان، ایثار، عدل، جرأت، نصیحت، حیا، امانت، امید، اولوالعزمی، ثابت قدمی، شرافت، سعی و کوشش، پابندی وقت، صحت و صفائی، گفتار و رفتار میں نرمی اور تواضع یہ وہ فضائل اخلاق ہیں جو انسانی کردار کی بطریق احسن تعمیر کرتے ہیں۔

قرآن حکیم نے انفرادی نیکی ہی پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ اجتماعی کردار کی تعمیر پر بھی زور دیا ہے۔ یہ اجتماعی کردار ہی ہے جو قوموں کے عروج و زوال اور معاشرے کی تعمیر یا فساد کا باعث بنتا ہے۔ انسانی زندگی پر غور کیا جائے تو وہ مختلف دوائر میں منقسم نظر آتی ہے۔ انسانی شعور کی جب آنکھ کھلتی ہے تو پہلا دائرہ عائلی زندگی کا ہے۔ قرآن حکیم نے والدین کے ساتھ حسن سلوک، بیوی سے حسن معاشرت اولاد کی تربیت، نیز رشتہ داروں، ملازموں، پڑوسیوں، مسافروں، یتیموں اور مسکینوں میں سے ہر ایک کا نام لے کر ان سے حسن سلوک کی تلقین فرمائی ہے۔ عائلی زندگی کے بعد انسانی زندگی کا دائرہ جب اور وسیع ہوتا ہے تو مجلسی اور معاشرتی زندگی کے مسائل پیش آتے ہیں۔ قرآن حکیم نے آداب ملاقات، آداب مجلس، آداب گفتگو، کھانے پینے کے آداب، تجارت کے آداب سکھائے ہیں۔ نیز دوستی۔ باہمی خیر پر کلامی۔ انکساری، ایفائے عہد۔ مشورہ۔ رازداری۔ تعاون اور اصلاح بین الناس جیسے اخلاق فاضلہ اپنانے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اور اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ان کے اپنانے سے ہی ایک صالح معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ انسانی زندگی کا دائرہ اور وسیع ہوتا ہے

۔قومی اور ملی تقاضے درپیش ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم نے عدل و انصاف۔ شہادت و گواہی۔ اتحاد و اتفاق۔ امن و سلامتی۔ امر بالمعروف۔ نہی عن المنکر۔ تبلیغ، جہاد وغیرہ ان عام اُمور میں اُمّت مسلمہ توجہ فضائل اخلاق سے آراستہ ہونے کی طرف مبذول کرائی ہے۔

انسانی زندگی کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے جب بین الاقوامی زندگی کے تقاضے ملحوظ ہوں ۔ قرآن حکیم عہد و میثاق کی پابندی، قانون صلح و جنگ، بنیادی انسانی حقوق کی حفاظت غیر مسلموں سے رواداری، دوسروں کے بزرگوں یا معبودوں کو بھی گالی نہ دینا غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی حفاظت کے جان و مال و آبرو کی حفاظت اور احترام بلکہ پوری انسانیت کا احترام سکھاتا ہے۔

قرآن حکیم نے جہاں اخلاقی فضائل کی تلقین فرمائی ہے وہاں معاشرے کو فتنہ و فساد سے پاک رکھنے کے لئے پست اخلاق سے دور رہنے کی تاکید بھی کی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے جھوٹ۔ افتراء بہتان، قول بے عمل، فضول شعر گوئی، ریاکاری، خوشامد، رشوت، رعونت، تکبر، غصہ، حرص بخل۔ اسراف و تبذیر، حسد، بدگوئی، بزدلی، بدکاری، یاسیئت، فسق و فجور، گالی گلوچ، استہزاء تمسخر و دلبغی۔ تعصب۔ نافرمانی، طغیان و سرکشی، غفلت و فرض ناشناسی، ہوائے نفس کی پیروی جیسے رذائل اخلاق کی واضح طور پر نشاندہی کی ہے جو انسانی فلاح و سعادت کو ذلت و ادبار کے گہرے غار میں دفن کر دیتے ہیں۔ المختصر قرآن حکیم نے فرد کی انفرادی زندگی سے لے کر بین الاقوامی زندگی تک اور دنیوی زندگی سے لے کر اُخروی زندگی تک کے اُمور میں قوم کو اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ کرنے کے لئے کامل اور جامع رہنمائی فرمائی ہے۔

قرآن حکیم کے بیان کردہ اخلاق کی تعلیم صرف نظری نہ تھی۔ رسول کریمؐ نے ان اخلاق فاضلہ پر بطریق احسن عمل کر کے دکھایا۔ جو پوری نوع انسانیت کے لئے آج نمونۂ عمل ہے۔

آپ نے زندگی کے ہر ہر گوشے میں رہنمائی اور زریں اصول عطا فرمائے لیکن آپ کی ذاتِ عالی کا جو جوہر سب سے نمایاں اور درخشاں نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے نہ صرف اخلاق کی تعلیم دی، بلکہ اس کا نمونہ بھی پیش کیا۔

صلح نامہ حدیبیہ کے موقع پر "محمد رسول اللہ" کے بجائے "محمد بن عبداللہ" کے لکھے جانے پر راضی ہو جانا اپنے چچا امیر حمزہ کے قاتلِ وحشی کو معاف کر دینا۔ سفاکی کی بدترین مثال پیش کرنے والی ہندہ کو عفو و

درگذر سے نوازنا۔ اپنے جانی دشمن ابوجہل کے بیٹے عکرمہ کو نادم، سر جھکائے، بارگاہ رسالت میں حاضر ہونے پر کمال شفقت سے پیش آنا، مشرکین کی سنگباری سے زخمی ہونے پر بددعا کے بجائے "خدایا میری قوم کو بخشدے کہ وہ جانتے نہیں"۔ کے الفاظ سے ان کے حق میں دعا کرنا۔ جنگ میں بوڑھوں، عورتوں اور بچوں سے نیک سلوک کی تلقین کرنا۔ سایہ دار پھلدار درختوں کے ضائع کرنے سے روکنا۔ بیوگان یتامیٰ اور مساکین کا خیال رکھنا۔ مزدوروں کی مزدوری ان کے پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کرنے کرنے کی تاکید فرمانا۔ غلاموں کو بندغلامی سے آزاد کرانے کی رغبت دلانا الخلق عیال اللہ[۲] کہہ کر پوری مخلوق خدا کے ساتھ، بلاتفریق مذہب وملت، نیکی اور بھلائی سے پیش آنے کی تاکید کرنا۔ یہ وہ روشن مثالیں ہیں جس سے انسانی تاریخ کے صفحات تابناک ہیں۔

۲۔ پوری حدیث اس طرح ہے: "الخلق عیال اللہ، فَاَحَبُّ الخَلقِ الی اللہ من احسن الی عیالہ"۔
(مشکاۃ المصابیح، دمشق، جلد ۲، ص ۶۱۳)

****

دار العلوم اسلامیہ رحمانیہ کے اہم مخطوطات

اختر راہی

دار العلوم اسلامیہ رحمانیہ ہری پور صوبہ سرحد کی ایک دینی درس گاہ ہے۔ اس کے بانی حضرت خواجہ عبد الرحمان چھوہروی ہیں۔ جو ۱۲۴۸ھ / ۱۸۳۲ء میں سرائے صالح تحصیل ہری پور میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد ماجد کا نام خواجہ فقیر محمد تھا اور وہ نسباً علوی قریشی تھے۔ ابھی کم سن تھے کہ ان کا خاندان سرائے صالح سے ترک سکونت کر کے ہری پور شہر سے متصل چھوہر شریف آ گیا۔ یہیں اُنہوں نے پرورش پائی اور چورانوے (۹۴) سال کی عمر میں اسی قصبہ میں ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۴ء میں وفات پائی۔

مرحوم مظفر آباد (آزاد کشمیر) کے ایک بزرگ شاہ محمد یعقوب سے سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے اور اُن کے خلیفہ مجاز تھے۔ مرحوم سے چند کتابیں بھی یادگار ہیں جن میں سے اہم ترین "مجموعہ صلوٰۃ الرسول" ہے۔

دار العلوم کی بنیاد ۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۲ء میں رکھی گئی تھی۔ آغاز میں "مدرسہ اسلامیہ محمدیہ" نام تھا۔ بانی مرحوم کی رحلت کے بعد دار العلوم اسلامیہ رحمانیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ دار العلوم کے کتب خانہ میں اندازاً ایک ہزار کتابیں جن میں زیادہ تر درسی کتب ہیں۔ کم و بیش پچاس مخطوطات ہیں۔ ان میں سے اہم مخطوطات کا تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ بحر اللآلی لنظم الامالی (عربی)

ابو بکر محمد الاوشی نے عقائد میں "نظم امالی" لکھی۔ زیر نظر نسخہ اس کی شرح ہے۔ خوبصورت خطِ نسخ میں لکھے گئے اس نسخہ پر تاریخ کتابت درج نہیں البتہ کاتب کا نام "عبد اللہ ولد جلال" ہے۔

۲۔ بستان (عربی)

فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم سمرقندی (م ۳۷۳ھ) کی معروف تالیف ہے۔ خوبصورت نسخ میں لکھے ہوئے اس نسخہ پر کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں ہے۔ کاغذ قدرے کرم خوردہ ہے۔

۳۔ تحفۃ المحمدیہ (فارسی)

عرفان و تصوف کے موضوع پر اس نسخہ کے مؤلف میاں حاضر یار بیگ افغان ساکن شہر لاہور ہیں۔ آغاز زیرِ یادداشت ہے۔

"الجزء الاوّل من تحفۃ المحمدیہ فی الوحدۃ الدرجۃ فی علم التصوف من تصنیفات میاں حاضر یار بیگ افغان ساکن شہر لاہور۔ من مملکات محمد غلام غفر اللہ تعالیٰ ذنوبہ و ستر عیوبہ بحرمت نبیہ و آلہ الامجادؐ"

مطالعہ کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۸۷ھ میں اُسے سعادتِ حج حاصل ہوئی اور ۱۱۰۰ھ میں عبدالرحمٰن جامی، ابو اللیث سمرقندی، قیصری کی تصنیفات اور مثنوی مولانا روم کے مطالعہ سے فارغ ہوا۔ اس کے بعد یہ کتاب لکھی۔

مدرسہ رحمانیہ کے نسخہ پر کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں ہے۔

۴۔ ترغیب الصلوٰۃ (فارسی)

مؤلف محمد بن احمد زاہد "ترغیب الصلوٰۃ" کی تالیف سے ۱۰۵۸ھ میں فارغ ہوا۔ مسائل نماز کے موضوع پر متداول کتاب رہی ہے متعدد قلمی نسخے ملتے ہیں۔ اس نسخہ پر کاتب کا نام اور سالِ کتابت وغیرہ درج نہیں۔ کتابت نستعلیق میں شکستہ آمیز ہے۔

۵۔ تفسیر یعقوب چرخی (فارسی)

یعقوب بن عثمان بن محمود بن محمد الغزنوی ثم چرخی کی تفسیر جو سورۂ فاتحہ اور آخری دو پاروں پر مشتمل ہے چند بار طبع ہو چکی ہے تاہم اس کے قلمی نسخے بھی اکثر ملتے ہیں۔ زیرِ نظر نسخہ پر کاتب نے اپنا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں کی۔

۶۔ حیرۃ الفقہ (فارسی)

فقہ حنفی کے موضوع پر اڑتالیس صفحات کا یہ رسالہ غلام محی الدین ولد میاں محمد متوطن سرائے صالح (ہزارہ) نے قریہ جب علاقہ خانپور ضلع ہزارہ میں ۲۶ شوال ۱۲۸۰ھ کو مکمل کیا۔ غالباً نسخہ بخطِ مؤلف ہے۔

یک یادداشت ان الفاظ میں ہے۔

"خیرۃ الفقہ دربیانِ مسائلِ دین منتخب ازکتابہائے متقدمین است"

۷۔ دیوان صائب (فارسی)

صائب (م۔ ۱۰۸۰ھ) ملک الشعرائے شاہ عباس صفوی کا دیوان ملے جلے خط نستعلیق اور شکستہ میں کتابت کیا گیا ہے کاتب کا نام درج نہیں۔ نسخہ قدرے کرم خوردہ ہے۔ پہلے اور آخری صفحہ پر مہر "شدم ازدل وجان غلامِ رسول" پڑھی جاتی ہے۔ محمد قاسم عرف سیہام نامی شخص نے بطور یادداشت "کرسی نامہ سیہاماں قریشیاں شیخ بہاء الدین" درج کیا ہے۔

۸۔ ریاض القدس (فارسی)

قرآن مجید کے آخری پارہ کی سادہ زبان میں تفسیر ہے۔ مؤلف کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ ملے جلے نستعلیق اور شکستہ انداز میں یہ نسخہ عبداللہ نامی کاتب نے لکھا ہے جو موضع کوائی علاقہ کاکان (کاغان) کا رہنے والا تھا۔ یہ نسخہ اس نے موضع بھیرہ کے دورانِ قیام میں کتابت کیا تھا۔ سالِ کتابت درج نہیں۔

۹۔ شرح میزان المنطق (عربی)

میزان المنطق درسی کتاب ہے۔ اس کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ زیرِ نظر شرح عبداللہ بن اللہ داد بن عثمان الطلبی کی تالیف ہے۔ خطِ نستعلیق میں لکھا ہوا یہ نسخہ اختتام میں قدرے ناقص ہے۔ ترقیمہ کی عبارت موجود نہیں۔

۱۰۔ عجب العجاب (عربی)

شیخ احمد بن محمد انصاری یمنی شروانی کی تالیف ہے جو ۱۲۲۸ھ میں مکمل ہوئی۔ زیرِ نظر نسخہ، مطبوعہ نسخہ کی نقل ہے جو ۱۲۲۸ھ میں کلکتہ سے شائع ہوا تھا۔ تاریخ تالیف مندرجہ ذیل شعر سے برآمد ہوتی ہے۔

ملہمِ غیب از سرِ اعجاب گفت تاریخ لانظیر لہا
۱۲۲۸ھ

۱۱۔ عقائد طوائف الخلائق (عربی)

زیرِ نظر نسخہ کے مؤلف ابوالقاسم محمد بن ..... " ہیں۔ اس میں معتزلہ، جہمیہ، قدریہ، جبریہ، مشبہ، حنابلہ روافض، خارجیہ، بخاریہ، اہلِ سنت وجماعت، اباضیہ اور باطنیہ کے عقائد بیان کئے گئے ہیں۔ عمدہ خطِ نستعلیق میں لکھا گیا ہے۔

۱۲۔ عقود الدرر فی حل ابیات المطول والمختصر (عربی)

مختصرالمعانی اور مطول، علامہ سعدالدین تفتازانی کی تصنیفات ہیں جو محمد بن عبدالرحمان قزوینی (م ۷۳۹ھ) کی تلخیص المفتاح کی شرحیں ہیں۔ تفتازانی نے معانی وبیان کے اصول بیان کرتے ہوئے بطور مثال اشعار درج کئے ہیں۔ حسین بن شہاب الدین شامی نے "عقود الدرر فی حل ابیات المطول والمختصر" کے نام سے شرح لکھی ہے۔

خطِ نستعلیق اور شکستہ میں یہ نسخہ محمد بن محمد نامی کاتب نے ۲۳ رمضان ۱۰۸۶ھ کو مکمل کیا۔ دوسرے صفحہ پر مہر کا ایک نشان ہے جو پڑھا نہیں جا سکتا۔ یادداشت کے طور پر عبدالرحمٰن جامیؒ (م ۸۹۸ھ) کے قطعاتِ وفات درج ہیں۔ خوبصورت اور عمدہ مادہ ہائے تاریخ لکھے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مادہ ہے۔

کلکِ قضا نوشت رواں بر درِ بہشت

تاریخِ او "ومن دخلہ کان امنا"
۸۹۸ھ

دوسرا مادہ تاریخ ہے

سال و ماہِ وفات روشن بود ۔ ہژدہم بعدِ عاشورا
۸۹۸ھ

۱۳۔ قران السعدین (فارسی)

امیر خسرو کی مشہور مثنوی ہے۔ زیر نظر نسخہ ۱۰۸۲ھ میں "سعداللہ ولد مولانا رکن الدین" نامی کاتب نے مکمل کیا ہے۔ اوسط درجہ کے خطِ نستعلیق میں لکھا گیا ہے۔ معمولی کرم خوردہ ہے۔ کناروں پر اور بین السطور حواشی لکھے گئے ہیں۔ قصوں کے عنوان نہیں لکھے گئے غالباً کاتب سرخ روشنائی سے لکھنا چاہتا ہوگا جو نہ لکھے جا سکے۔ آخری صفحہ پر مہر "توکلت علی اللہ" اور پہلے صفحہ پر مہر "فقیر اسداللہ قادری" پڑھی جا سکتی ہے۔

۱۴۔ گل بہار (فارسی)

انشاء و ادب کے موضوع پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ مؤلف نے اپنا نام درج نہیں کیا۔ البتہ اس کے استاد کا نام "محی الدین" ہے۔

میاں احمد ساکن درویش (ضلع ہزارہ) نے ۱۲۲۹ھ میں یہ نسخہ کتابت کیا تھا۔ ترقیمہ کی عبارت یہ ہے۔

"فقیر حقیر پُر تقصیر شاگرد محی الدین نکتہ چند لعبارت مُوجز و استعارات بے ضبط و بے ربط در قید قلم آوردہ .... مسمی ایں کتاب گل ...

بین السطور حواشی اور حلِ لغات درج ہے۔

۱۵۔ مجموعِ سلطانی (فارسی)

اس میں فقہ حنفی کے موضوع پر مختلف مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مقدمہ میں بیان کیا گیا ہے کہ سلطان محمود غزنوی کو ایک مہم درپیش تھی اور اس نے اپنے ملک کے علماء سے ایک مجموعہ مسائل تیار کرنے کا خیال ظاہر کیا چنانچہ "جمیع عالمان و فقیہان مسائل از کتابہا چیدند۔ ایں نسخہ آراستہ کردند و تصنیف جمیع عالمان است یکی از علماء ظریف لطیف نحیف ایں نسخہ را برابر بادشاہ مذکور داد و گفت کہ ہر مشکل و دشواری کہ پیش آید از یں نسخہ مذکور مسائل حل کنند"

کتاب ۲۵ ابواب پر مشتمل ہے۔ یہ نسخہ کاتب غلام حسن خلف میاں سید محمد مرحوم ساکن سرائے صالح نے ۱۷ شوال ۱۲۸۰ھ کو مکمل کیا۔

۱۶۔ مزرع الحسنات شرح دلائل الخیرات (فارسی)

دلائل الخیرات اوراد و ادعیہ کی متداول کتاب ہے اس کی کثرت سے شرحیں لکھی گئی ہیں۔ "مزرع الحسنات" کے مؤلف محمد فاضل بن محمد عارف دہلوی ہیں۔ یہ نسخہ ۱۲۳۹ھ میں کتابت ہوا۔ کاتب نے اپنا نام نہیں لکھا۔ خط شکستہ میں مالک کتاب کی یادداشت ان الفاظ میں درج ہے۔

"ایں کتاب شرح دلائل الخیرات در قبض و ملک خادم شرع فقیر نور احمد است"

نسخہ کسی قدر آب رسیدہ ہے۔

۱۷۔ مصباح العاشقین (فارسی)

سورہ والضحیٰ کی یہ تفسیر محمود بن ابراہیم نبیرہ قاضی حمیدالدین ناگوری کی تالیف ہے۔ معتبر تفاسیر، احادیث اور قاضی حمیدالدین ناگوری کی تصنیفات کی مدد سے یہ تفسیر لکھی گئی ہے نسخۂ رحمانیہ آخر سے

ناقص ہے۔ کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں۔ ناپختہ خطِ نستعلیق میں کتابت ہوئی ہے۔ آغاز میں کسی دوسرے شخص نے ذکر مطلق بمسئلہ رقص اور ذکرِ جہر و خفی کے بارے میں چند یادداشتیں لکھی ہیں۔

۱۸۔ منتخب اللغات شاہجہانی (فارسی)

عربی۔ فارسی کا یہ لغت عبدالرشید حسینی مدنی تتوی نے عہدِ شاہجہان میں ترتیب دیا تھا۔ متداول و معروف ہے۔ زیرِ نظر نسخہ خوبصورت خطِ نستعلیق شیخ خیر اللہ نے رجب المرجب ۱۲۴۰ھ میں کتابت کیا ہے۔

منتخب اللغات طبع ہو چکی ہے۔

****

بلوچستان اور قائدِ اعظمؒ

جہانگیر شاہ جوگیزئی

فکر و نظر کے شمارہ دسمبر ۱۹۷۶ء میں "قائدِ اعظم اور بلوچستان" کے عنوان سے جو مقالہ شائع ہوا ہے اسے پڑھنے سے ایک تاثر یہ پیدا ہوتا ہے کہ بلوچستان کی برطانوی تسلط سے آزادی اور اس کی پاکستان میں شمولیت صرف اور صرف بلوچ عوام کی مرہونِ منت ہے جبکہ حقائق اس سے قدرے مختلف ہیں۔

قیام پاکستان سے پہلے صوبہ بلوچستان دو حصوں میں منقسم تھا۔ ایک ریاستی بلوچستان اور دوسرے برطانوی بلوچستان برطانوی بلوچستان کے پانچ اضلاع تھے۔ کوئٹہ پشین، ژوب، لورالائی، سبی اور چاغی۔ اگر لسانی لحاظ سے دیکھا جائے تو کوئٹہ پشین میں بہ استثنیٰ سریاب ٹپار کے سب پٹھانوں کا علاقہ ہے جن میں کاکڑ، ترین، اچکزئی اور کانسی شامل ہیں۔ کوئٹہ شہر میں وہ لوگ بھی بستے ہیں جو پاک و ہند کے مختلف علاقوں سے آکر یہاں آباد ہوئے۔ ژوب بھی تمام تر پٹھان علاقہ ہے جس میں کاکڑ اکثریت میں ہیں۔ لورالائی بہ استثنیٰ بارکھان، سب کاکڑ پٹھان اکثریت کا علاقہ ہے اور ضلع سبی میں زیارت اور سبی تحصیل کا علاقہ خالص پٹھان علاقہ ہے۔ البتہ ضلع نوشکی میں ذکر، مینگل اور بادینی بلوچ آباد ہیں۔

برطانوی بلوچستان میں شاہی جرگہ کے اراکین کی کل تعداد ۵۳ تھی جس میں بلوچ علاقوں کے ارکان کی تعداد صرف سات تھی۔ جن میں سردار جمالی، سردار کھوسہ، سردار نور محمد گولا، سردار مری، سردار بگٹی، سید جلال شاہ نوشکی سے اکبر خان سنجرانی، سردار دوست محمد خان ذکر مینگل شامل تھے۔ جب کہ باقی ۴۶ ممبران پختون تھے۔

ریاستی بلوچستان، ریاست قلات جو اس وقت کچھی، مکران، مستونگ، خضدار پر مشتمل ہے، علیحدہ ریاست تھی۔ خاران کا علاقہ نواب خاران کی عملداری میں تھا اس کے علاوہ لسبیلہ علیحدہ ریاست تھی۔ ان ریاستوں کا برطانوی بلوچستان سے کوئی تعلق نہ تھا۔ البتہ ریاست قلات کے شاہی جرگہ کے ممبر برطانوی بلوچستان کے ممبروں کے ساتھ بیٹھتے تھے لیکن ۱۹۴۶ء میں ریاست قلات کے

شاہی جرگہ کے ممبروں کو علیٰحدہ کر دیا گیا اور اس طرح برطانوی بلوچستان کے شاہی جرگہ کے اراکین کی کل تعداد ۵۴ رہ گئی۔ یہ شاہی جرگہ بلوچستان میں پارلیمنٹ کی حیثیت رکھتا تھا جہاں بلوچستان کے رواج کے مطابق تمام فیصلے کئے جاتے تھے۔ اور یہی وہ تاریخی جرگہ تھا جس نے نواب محمد خان جوگیزئی تمندار ژوب کی قیادت میں پاکستان میں شمولیت کا اعلان کیا۔ تمندار کا مفہوم یہ لیا جاتا ہے کہ ایسا سردار جو قوم والا ہو۔ برطانوی بلوچستان میں اس وقت یہ تمندار تھے: نواب جوگیزئی تمندار ژوب، سردار انور خان تمندار کتران، نواب مری تمندار مری، نواب بگٹی تمندار بگٹی، سردار لونی تمندار لونی، انگریزوں سے قبل بھی یہی سردار تھے۔ جوگیزئی میں سرداری مختلف مراحل میں ان کے اپنے ہی گھرانے میں تبدیل ہوتی رہی ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ چونکہ پٹھان بھی بلوچستان ہی کے رہنے والے ہیں اس لئے انہیں بلوچستانی تو کہا جا سکتا ہے لیکن بلوچ نہیں، کیونکہ بلوچ لسانی لحاظ سے ایک الگ قوم ہیں جن کی زبان اور رواج پٹھانوں سے مختلف ہیں۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ جب بلوچستان میں پٹھانوں کا تذکرہ آئے تو انہیں پختون لکھا جائے، کیونکہ اب تک یہ تاثر دیا گیا ہے کہ بلوچستان میں تمام تر بلوچ ہی رہتے ہیں حالانکہ بلوچ اقلیت میں ہیں۔ صرف مری، بگٹی، جمالی کھوسہ اور رندی بلوچ ہیں جو کہ نصیر آباد مری بگٹی مکران میں رہتے ہیں۔ بروہی لوگ ضلع قلات، خضدار میں رہتے ہیں اور جاموٹ بھی بلوچ نہیں ہیں جو لسبیلہ اور کچی میں رہتے ہیں۔ برطانوی بلوچستان کو اس لئے بلوچستان کہا گیا کہ انگریزوں نے پہلے بلوچ علاقوں پر قبضہ کیا اور بعد میں پٹھان آبادیوں کو مغلوب کیا گیا اس لئے یہ علاقے بلوچستان کے نام سے موسوم ہو گئے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بلوچستان میں بلوچ اور پختون صدیوں سے ساتھ ساتھ رہنے کے باوجود افسوس ایک دوسرے کی زبان، رواج اور ثقافت سے آج بھی اتنے ہی دور ہیں، جتنے شروع میں تھے۔ اس لئے جن لوگوں نے پاکستان کی جدوجہد میں بھرپور حصہ لیا ان میں جعفر خان جمالی کے سوا باقی تقریباً سب ہی پختون ہیں۔

قائداعظم جب سبی کے دربار میں تشریف لائے تو میں خود دربار میں موجود تھا۔ اور مختلف اوقات میں میری ان سے ملاقاتیں بھی ہوئیں۔ ایک مرتبہ بحیثیت سٹی مجسٹریٹ اور ممبر میونسپلٹی کے، دوسری مرتبہ جب قائداعظم نے افسران سے خطاب کیا۔ تیسری مرتبہ چائے پر اور چوتھی مرتبہ دربار میں۔ بلوچوں میں سے صرف جمالی، مری، بگٹی کے سربراہان، سردار جمال خان بگٹی اور سردار دودا خان آئے تھے

سردار کھوسہ، سردار گولا، اور نواب غوث بخش رئیسانی بھی موجود تھے۔ اور چائے پارٹی میں بھی رہے۔ قلات سے کوئی سردار دربار میں تھا اور نہ ہی قائد سے ملنے کے لئے آیا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ خان آف قلات اپنی ریاست کی آزادی کا اعلان کر چکے تھے۔ اور برابر کی حیثیت سے قائد سے بات چیت کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ قائد سے اقرار کے باوجود والیٔ قلات نہ تو دربار میں آئے اور نہ ہی الحاق کا اعلان کیا۔ اس کے باوجود تمام حاضرین دربار نے بہ استثنیٰ چند بلوچ سرداروں کے قائد پر مکمل اعتماد کا اظہار کیا۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ نواب خاران، جام صاحب آف لسبیلہ کے علاوہ نواب رئیسانی نے بھی کبھی خان آف قلات کو آزاد رہنے کا مشورہ نہیں دیا اور اگر مکران کا نواب اور اس کا لڑکا شیخ عمر پاکستان کے ساتھ الحاق نہ کرتے تو قلات کا معاملہ دردِ سر بن جاتا۔ مزید براں بلوچستان کی پاکستان میں شمولیت صرف مسلم لیگ اور قاضی عیسیٰ ہی کی مرہونِ منت نہ تھی بلکہ قاضی عیسیٰ کے ساتھ تو شاہی جرگہ میں سے صرف سردار عثمان جوگیزئی، باز محمد خان جوگیزئی، غلام محمد خان ترین اور صاحبزادہ محمد ایوب تھے جبکہ شاہی جرگہ کے نائب صدر اور آل انڈیا دستور ساز اسمبلی کے واحد بلوچستانی رکن نواب محمد خان جوگیزئی کا قاضی عیسیٰ کے ساتھ اصولی اختلاف تھا۔ لیکن نواب محمد خان جوگیزئی کا قائد کے ساتھ براہِ راست رابطہ قائم تھا۔ اس لئے اسلامی مملکت پاکستان کے قیام میں نواب محمد خان جوگیزئی جو شاہی جرگہ بلوچستان کے نائب صدر اور دستور ساز اسمبلی کے واحد بلوچستانی ممبر تھے، کی قیادت میں بلوچستان کو پاکستان میں شامل کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔

صاحب مضمون نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب قائد قلات کے دورے پر تشریف لے گئے تو انہیں اکیس توپوں کی سلامی دی گئی اور گارڈ آف آنر پیش کیا گیا لیکن یہ نہیں لکھا گیا کہ جب ۱۸ فروری ۱۹۴۸ء کو قائد خان آف قلات سے ملنے گئے تو انہوں نے اپنے وزیر اعظم کے ذریعے قائد کی پذیرائی کرائی اور خود تشریف نہ لائے۔ یہ بات قاضی عیسیٰ اور محترمہ فاطمہ جناح نے محسوس کی لیکن قائد نے کہا کہ میں تو ان کا مہمان تھا اور اگر وہ خود تشریف نہیں لاتے ہیں تو اس سے میری عزت نہیں بلکہ ان کی اپنی عزت پر حرف آتا ہے۔

مضمون نگار نے یہ بھی تحریر کیا ہے کہ ۲۷، ۲۸ مارچ ۱۹۴۸ء کو خان آف قلات نے اس وقت پاکستان کے الحاق کا اعلان کیا جب آل انڈیا ریڈیو سے آزادی کا اعلان نشر کیا گیا۔ دراصل ہوا

یہ تھا کہ مکران کے نواب نے اپنی ریاست کو پاکستان میں شامل کرنے کا اعلان کیا۔ جس سے سمندری علاقہ خان آف قلات کی دسترس سے باہر ہو گیا۔ دریں اثنا پاکستان نیوی ساحل مکران پہ پہنچ گئی تھی۔ جب خان آف قلات کے لئے اور کوئی راستہ نہ رہ گیا تو انہوں نے پاکستان سے الحاق کا اعلان کر دیا۔ اگر خان آف قلات پاکستان کے ساتھ شروع میں مخلص ہوتے تو وہ قائد سے وعدہ کرنے کے بعد سبّی دربار میں شرکت کرتے، لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ یہ بھی تاریخی واقعہ ہے کہ خان قلات کے بھائی عبدالکریم لشکر لے کر پہاڑوں پر چلے گئے تھے۔ اس وقت خان نعیب اللہ خان ای ایس سی تھے اور جنرل اکبر خان فوجی کمانڈر تھے جن کی وجہ سے عبدالکریم کی کوششیں ناکام رہیں۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے اگر خان آف قلات کا اعلان آزادی کامیاب ہو جاتا تو بلوچستان اور پاکستان دونوں کی آزادی خطرے میں پڑ جاتی۔

پاکستان کے قیام کے بعد اب تک وقفے وقفے کے بعد بلوچستان کی سیاسی صورت حال میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں، اس میں بھی بہت حد تک انہیں تاریخی عوامل کا حصہ ہے، جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ بلوچستان کا تذکرہ کرتے وقت تاریخ کے صحیح واقعات لوگوں کے سامنے آنے چاہئیں تاکہ انہیں پتہ چلے کہ پاکستان کے مخلص دوستوں نے بلوچستان کو پاکستان میں لانے کے لئے کیا کچھ کیا ہے۔ میری یہ رائے ہے کہ بلوچستان کی تاریخی جدوجہد کا تجزیہ کرنے کے لئے ہونہار محنتی اور ذہین صحافیوں اور تاریخ دانوں کو بلوچستان کے دور دراز علاقوں میں جا کر تاریخی شواہد کو یکجا کر کے سپرد قلم کرنا چاہیئے۔ کون کون سے معاملات الجھے ہوئے ہیں اور تاریخ کو کس طرح غلط انداز میں مرتب کیا جا رہا ہے۔ ورنہ مجھے ڈر ہے کہ پاکستانی بلوچستان کی صحیح تاریخ ہماری نظر سے اوجھل ہو جائے گی۔ اور یہ امر ہم سب کے لئے انتہائی افسوسناک ہو گا۔

****

تبصرہ کتب

تقلید کی شرعی حیثیت : محمد تقی عثمانی ۔ شائع کردہ مکتبہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴
صفحات ۱۶۰ ۔ قیمت ۶ روپے ۔

زیر تبصرہ کتاب ابتداءً ماہنامہ فاران (مئی سنہ ۱۹۶۳ء) میں ایک مقالہ کی شکل میں شائع ہو چکا ہے۔ قارئین کے نقد و تبصرہ کے بعد مصنف نے نظر ثانی کے بعد اس مقالہ کو دوبارہ کتابی شکل میں شائع کیا ہے۔ اس کتاب کی تالیف کا مقصد مصنف کے الفاظ میں یہ ہے: "یہ کوئی بحث و مناظرہ کی کتاب نہیں، بلکہ یہ مسئلہ تقلید کی علمی تحقیق ہے اور اس کا مقصد امت مسلمہ کی اس عظیم اکثریت کا مؤقف واضح کرنا ہے جو تقریباً ہر دور میں ائمہ مجتہدین کی تقلید کرتی آئی ہے" (ص ۹)۔ فاضل مؤلف نے اس کتاب کو ایک غیر جانبدار عالم کی حیثیت سے نہیں بلکہ تقلید کے ایک زبردست حامی و وکیل کی حیثیت سے لکھا ہے۔ اور کتاب کے آخر میں منکرین تقلید کے اعتراضات کا علمی انداز میں جواب دیا ہے۔ اس کتاب میں تقلید کے تقریباً جملہ پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، چند اہم عنوانات یہ ہیں۔ حقیقت تقلید۔ قرآن کریم و تقلید۔ تقلید و حدیث عہد صحابہ و تقلید مطلق۔ تقلید شخصی عہد صحابہ و تابعین میں ۔ تقلید شخصی کی ضرورت۔ تقلید کے مختلف درجات، عوام ۔ متبحر عالم ۔ مجتہد فی المذہب۔ مجتہد مطلق۔ تقلید پر شبہات و اعتراضات ۔ تقلید میں جمود۔

کتاب میں ہمیں تقلید کی مندرجہ ذیل تعریفات ملتی ہیں:

۱۔ اپنے فہم پر اعتماد کرنے کے بجائے قرآن و سنت کے کسی حکم کی جو تعبیر اسلاف میں سے کسی عالم نے کی ہو اس کو اختیار کرنا۔ (ص ۱۰)

۲ ۔ جس کا قول ماخذ شریعت میں سے نہ ہو اس کے قول پر دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کرنا (ص ۱۴)

۳۔ علم نہ رکھنے والوں کا اہل علم کی طرف رجوع کرنا (ص ۲۵)

۴ ۔ لوگوں کا علماء سے شرعی مسائل پوچھنا، ان کا حکم بتانا اور لوگوں کا اس پر عمل کرنا (ص ۲۸)

۵ ۔ قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے اہل علم کی طرف رجوع کرنا (ص ۳۰)

۶ ۔ کسی عالم کے قیاس و اجتہاد پر اور علم و فہم پر بلا دلیل پوچھے اعتماد کرنا (ص ۳۵-۳۶)

مندرجہ بالا تعریفات اتنی عام ہیں کہ تقلید کے موجودہ جامد تصور پر ان کا اطلاق مشکل ہی سے ہوتا ہے اگر معاملہ صرف علماء سے احکام دریافت کرکے عمل کرنے کا ہوتا تو بات بہت آسان تھی۔ لوگ علماء سے شرعی حکم دریافت کرکے ان پر عمل کر لیتے۔ تقلید کی ابتداء تقلید مطلق سے ہوئی۔ اس کے بعد تقلید شخصی نے اس کی جگہ لے لی۔ ان میں بھی ائمہ اربعہ ہی تقلید کے قابل قرار دیئے گئے۔ ان سے پہلے یا ان کے زمانہ میں جن علماء نے اجتہاد کیا، لیکن ان کے مذاہب آگے نہ چل سکے، اور اب ان کے صرف قول باقی ہیں، ان علماء کو اب قابل تقلید نہیں سمجھا جاتا۔ مزید یہ کہ علماء کو بھی صرف اجتہاد فی المذہب یا اجتہاد فی المسائل کی اجازت ہے۔ براہ راست قرآن وسنت سے انہیں بھی استنباط احکام کی اجازت نہیں ہے۔ اپنے امام کے دلائل سے واقفیت ضرور حاصل کر سکتے ہیں۔ اور اپنے مسلک کا دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں دفاع کر سکتے ہیں۔ تقلید میں یہی وہ غلو ہے۔ جو امت میں فکری جمود پر منتج ہوا اور عوام تو دینی فہم سے عاری تھے ہی، علماء و خواص بھی جمود کا شکار ہوگئے۔ اور آہستہ آہستہ دینی فکر صرف اسلاف کی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی۔

تقلید ایک تاریخی حادثہ ہے۔ امت کے لئے اس کو تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ کیونکہ تاریخی حوادث معاشرہ میں اپنا مقام خود پیدا کرتے ہیں۔ تقلید نے بھی اپنا مقام خود بنایا۔ اس کے بعد ہی اس کے اثبات میں قرآن وسنت سے دلائل فراہم کئے گئے جن کی حیثیت نکات بعد الوقوع کی ہے۔ دور تقلید میں علم وتحقیق میں اسلاف کی طرح انتھک محنت، وسیع مطالعہ، آزادئ رائے، وسعت قلبی، رواداری، خوداعتمادی اور شخصی ذمہ داری کے فقدان نے تقلید کے لئے زبردست وجہ جواز فراہم کردی۔

زیر تبصرہ کتاب میں نقلی دلائل تو بے شمار ہیں، ہم یہاں صرف ایک عقلی دلیل نقل کرتے ہیں:

"علم وفہم، ذکاوت وحافظہ، دین ودیانت، تقویٰ وپرہیزگاری، ہر اعتبار سے ہم اس قدر تہی دست ہیں کہ قرون اولیٰ کے علماء سے ہمیں کوئی نسبت نہیں۔ پھر جس مبارک ماحول میں قرآن کریم نازل ہوا تھا قرون اولیٰ کے علماء اس سے بھی قریب ہیں۔ اور اس قرب کی بناء پر ان کے لئے قرآن وسنت کی مراد کو سمجھنا زیادہ آسان ہے۔ اس کے برخلاف ہم عہد رسالت کے اتنے عرصہ بعد پیدا ہوئے ہیں کہ ہمارے لئے قرآن وحدیث کا مکمل پس منظر، اس کے نزول کے ماحول، اس زمانہ کی طرز معاشرت، اور طرز گفتگو کا ہو بہو اور بعینہ تصور بڑا مشکل ہے۔ حالانکہ کسی بات کو سمجھنے کے لئے ان تمام باتوں کی پوری واقفیت انتہائی ضروری ہے"۔ (ص ۱۰)۔

ہر دور میں عوام کو بلا شبہ تقلید سے چھٹکارا نہیں۔ قرآن و سنت سے براہ راست ناواقفیت کی بنا پر شرعی احکام جاننے کے لئے کسی نہ کسی عالم پر انہیں اعتماد کرنا ہوگا۔ اور اس اعتماد میں انہیں احکام کے دلائل معلوم کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ ان دلائل کو سمجھنے کی صلاحیت عام طور پر عوام میں کم ہی پائی جاتی ہے۔ مسئلہ درحقیقت علماء کبار کا ہے۔ ان کو بھی قرآن و سنت سے براہ راست استنباط احکام کی اجازت نہ دینا تقلید کا کارنامہ ہے۔ اور یہ سوال ہر دور میں ذہنوں میں ابھرتا رہا۔ اسی لئے مخالفین نے تقلید پر شدید اعتراضات کئے جو دراصل جمود و غلو کا ردعمل تھا۔ تعجب ہے کہ صحابہ اور ائمہ مجتہدین تو اجتہاد کی بنا پر اختلاف رائے سے گمراہ نہیں ہوئے۔ دور تقلید کے علماء آخر اختلاف رائے سے کیسے گمراہ ہو جائیں گے؟ جہاں تک علم کا سوال ہے، ہمارے دور میں علم سینہ بیشک قلیل ہے، لیکن اس کے مقابلہ میں علم سفینہ دور قدیم سے کہیں زیادہ ہے۔ احادیث کا جو ذخیرہ ہمارے دور میں یکجا مل جاتا ہے، دور قدیم میں اس کے مواقع نہ تھے۔ علم و تحقیق کی جو سہولتیں دور حاضر میں میسر ہیں وہ پہلے نہ تھیں۔ جہاں تک تقویٰ کا تعلق ہے، تابعین اور ان کے بعد کے لوگ صحابہ کے تقویٰ کو نہیں پہنچ سکتے تھے، اس کے باوجود انہوں نے اجتہاد کی ذمہ داری قبول کی۔ اگر اجتہاد کے لئے تقویٰ ہی شرط ہے، عصمت نہیں، تو پھر دور تقلید کے علماء بھی تقویٰ سے خالی نہیں۔

تقلید کے اثبات میں فاضل مصنف نے قرآن مجید کی متعدد آیات اور احادیث پیش کی ہیں۔ اور اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ تقلید کے موجودہ تصور کا آغاز عہد نبوی سے ہوتا ہے۔ مصنف نے قرآن مجید کی جن آیات کو تقلید کی تائید میں پیش کیا ہے، ظاہر ہے ان کا زیر بحث مسئلہ تقلید سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ تاہم انہوں نے العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص المورد کا سہارا لے کر تقلید کو قرآن مجید سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآن و حدیث کی نصوص اگر تقلید کے جواز میں اس کی شرعی حیثیت کا مقام دلانے کے لئے پیش کی جا سکتی ہیں، تو منکرین تقلید کو بھی تقلید کے خلاف مفید مطلب آیات و احادیث سے استدلال کا حق ہونا چاہیئے۔ ابن حزم، ابن قیم، قاضی شوکانی وغیرہ علماء اپنے اپنے دور میں تقلید کے خلاف قرآن و سنت سے دلائل دے چکے ہیں۔ تقلید کی تائید میں دلائل کو ماننا، اور اس کے خلاف دلائل کو نہ ماننا ستم ظریفی ہے۔ اس صورت میں قرآن و سنت سے تقلید کا جواز و عدم جواز دونوں ہی ثابت ہوتے ہیں۔ جب نصوص ایک چیز کے لئے وارد ہی نہیں ہوئیں تو عمومی الفاظ سے جو بھی مفہوم

آپ چاہیں نکال لیں۔ بہر حال یہ بات واضح ہے کہ قرآن وسنت سے تقلید کے موافق یا مخالف استدلال کی حیثیت محض معروضی ہے۔ اور ذاتی رائے کا اس میں زیادہ عمل دخل ہے۔

یہ بات بظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ تقلید کا موجودہ تصور عہد نبوی و عہد صحابہ میں موجود تھا۔ فاضل مصنف نے تقلید کے لفظ کو کچھ زیادہ ہی وسیع معنوں میں لے کر ہر دور پر چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ صحابہ کا ایک دوسرے سے مسائل پوچھنا، بغیر دلیل طلب کئے ہوئے ایک دوسرے کی بات مان لینا، عہد نبوی میں صحابہ کا تعلیم احکام دین کے لئے دوسرے شہروں میں جانا، اور اس شہر کے باشندوں کا کسی صحابی کی تعلیم پر اعتماد کر کے عمل کرنا، ان سب واقعات کا زیر بحث تقلید سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ناواقف کا واقف سے پوچھنا ہر دور میں رہا ہے، اور اس کو کوئی شخص بھی تقلید نہیں کہتا۔ صدر اسلام کے دینی و بالخصوص فقہی ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تقلید کی ابتداء دوسری صدی ہجری کے نصف آخر سے ہوئی۔ اور تیسری صدی میں اس نے تبدریج تقلید شخصی کی شکل اختیار کر لی۔ اور اس کے بعد اس کو باقاعدہ شرعی حیثیت دے کر اس کے اصول وضوابط بنائے گئے۔

فاضل مصنف نے حدیث "فاقتدوا بالذین من بعدی" میں لفظ اقتداء کے بارے میں لکھا ہے: "حدیث میں لفظ اقتداء استعمال کیا گیا ہے، جو انتظامی امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں کسی کی پیروی کے لئے استعمال ہوتا ہے"۔ اس کے بعد اس خیال کی تائید میں انھوں نے لسان العرب سے عربی کا یہ جملہ نقل فرمایا ہے "القُدْوَۃ والقِدْوَۃ ما تسننت بہٖ (قدوہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کی سنت پر تم عمل کرو۔ ص ۲۶)"۔ مصنف کا یہ استدلال محل نظر ہے۔ ابن منظور نے یہ کہیں نہیں کہا کہ سنت یا اقتداء صرف دینی امور میں استعمال ہوتے ہیں، انتظامی امور میں نہیں۔ عربی زبان میں یہ دونوں لفظ دینی و انتظامی یا دنیوی امور میں مستعمل ہیں۔ اس لئے اقتداء کو صرف دینی امور کے لئے خاص کرنا عربی لغت کے ساتھ ناانصافی ہے۔ یوں بھی الفاظ کے معنی عام طور پر سیاق وسباق ہی سے سمجھے جاتے ہیں۔ اقتداء کا لفظ کسی جگہ اگر دینی امور کے سیاق میں مستعمل بھی ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ لفظ دوسرے معنی میں استعمال ہی نہیں ہوتا۔ مصنف کا فرض تھا کہ وہ اطاعت، اتباع، تقلید، اور اقتداء جیسے الفاظ پر تفصیل سے گفتگو کرتے، اور ان کے درمیان فرق بتلاتے۔

[illegible]

ہیں۔ ان میں ایک مشہور حدیث حضرت معاذ بن جبل کی بھی ہے، جس میں قرآن و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اپنے قیاس و اجتہاد سے استنباط حکم کی طرف اشارہ کیا تھا۔ مصنف فرماتے ہیں: "اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ آپ نے اہل یمن کو ان کی تقلید شخصی کی اجازت دی ہے۔ بلکہ اس کو ان کے لئے لازم فرما دیا"۔ (ص ۵۰) مصنف نے حاشیہ میں اس حدیث پر اعتراضات کا جواب دیا ہے اور ابن قیم کے حوالہ سے وہ اس کی سند کو متصل اور اس کے رجال کو معروف و ثقہ کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ معاذ بن جبل کی یہ حدیث محدثین کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے۔ ایک گروہ اس کی صحت کا قائل ہے، دوسرا فریق اسے ضعیف قرار دیتا ہے۔ ابن حزم نے بھی الاحکام فی اصول الاحکام میں اس پر شدید تنقید کی ہے۔ تاہم مصنف نے امت کے درمیان قبول عام کی بنا پر اس سے استدلال کیا ہے۔ ابن قیم اپنی کتاب تہذیب شرح سنن ابی داؤد میں حضرت معاذ کی اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو سنن ابن ماجہ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: معاذ بن جبل قال: لما بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قال: لا تقضین ولا تفصلن الا بما تعلم، وان اشکل علیك امر فقف حتی تبینہ او تکتب الی فیہ۔ اس کے بعد ابن قیم لکھتے ہیں: وهذا اجود اسنادا من الاول، ولا ذکر فیہ للرأی۔ یعنی اس روایت کی سند پہلی روایت کی سند سے زیادہ جید ہے۔ اور اس میں رائے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (تہذیب شرح سنن ابی داؤد۔ ج ۵۔ ص ۲۱۲)۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو اہل یمن کے پاس احکام دین کی تعلیم کے لئے بھیجا تھا۔ وہاں کے لوگ اگر سارے علماء ہوتے تو حضرت معاذ کو بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا مصنف ایک استاد پر طالب العلم کے اعتماد کو بھی تقلید ہی کہیں گے؟ نیز یہ واضح رہے کہ قول صحابی کی حجیت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ جن کے نزدیک قول صحابی حجت ہے، وہ حضرت معاذؓ یا دوسرے صحابہ کے اقوال پر عمل کو کیسے تقلید کہیں گے، کیونکہ تقلید ایسے شخص کی پیروی کو کہا جاتا ہے جس کا قول حجت نہ ہو۔

جمع بین الصلاتین کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں: "بلکہ اس حدیث کو قرآن و سنت کے دوسرے دلائل کی روشنی میں صرف حنفیہ ہی نے نہیں، بلکہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اہلحدیث حضرات نے بھی جمع صوری کے معنی پر محمول کیا ہے" (ص ۹۱)۔ حنفیہ کے بارے میں کہنا تو درست ہے کہ وہ جمع صوری (یعنی جمع فعلی) کے قائل ہیں۔ لیکن باقی تینوں ائمہ کی طرف جمع صوری کی نسبت درست نہیں ہے۔ وہ

جمع تقدیم، اور جمع تاخیر (یعنی جمع حقیقی) کے قائل ہیں۔ ان کے درمیان اختلاف صرف عذر و سبب میں ہے۔ (معارف السنن، ج ۲۔ ص ۱۶۱)۔ بلکہ ابن تیمیہ نے ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے گھر میں (غیر سفر) جمع بین الصلاتین کو اس لئے جائز کہا ہے کہ امت تنگی میں نہ پڑے، جیسا کہ ابن عباس کا خیال تھا، اور جس کو مرض پر محمول کیا گیا ہے۔ اس موضوع پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو۔ ابن تیمیہ۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل۔ ج ۲۔ ص ۴۱)۔

کتاب کے آخر میں فاضل مصنف نے تقلید میں جمود کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے۔ اور اس میں تقلید میں جمود و غلو کو قابل مذمت بتایا ہے۔ اور اس کی جو صورتیں بھی ہو سکتی ہیں ان کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ اس طرح مصنف اپنے نقطہ نظر میں اعتدال و توازن قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے، اور انتہا پسندی سے بچ گئے۔

یہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع ہے۔ تقلید کے بارے میں جو شکوک و شبہات، اور الجھنیں ذہن میں پیدا ہوتی ہیں ان کے ازالہ کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے یہ کتاب لکھ کر ایک علمی و دینی خدمت انجام دی ہے

احمد حسن

****

اشارات

فکر و نظر کے ۱۴ سال مکمل ہو گئے، اس شمارہ سے ۱۵ ویں جلد کا آغاز ہو رہا ہے۔ قارئین کی سہولت اور تحقیق سے دلچسپی لینے والوں کے لئے جون ۱۹۷۷ء تک کے فکر و نظر کے اہم مضامین کی فہرست پیش کی جارہی ہے ——— (مدیر)

جون ۱۹۷۶ء

جولائی ۱۹۷۶ء

اگست ۱۹۷۶ء

ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۷۶ء

نومبر ۱۹۷۶ء

دسمبر ۱۹۷۶ء - جنوری ۱۹۷۷ء

فروری ۱۹۷۷ء

مارچ ۱۹۷۷ء

اپریل، مئی ۱۹۷۷ء

جون ۱۹۷۷ء

اعــلان

ادارهٔ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبۂ مجلات قائم کیا ہے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں، از راہ کرم شعبۂ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵،
اسلام آباد

التماس

ملک میں وقتاً فوقتاً وقتی یا مستقل مسائل سے متعلق دینی، علمی اور معاشرتی قسم کے ایسے پمفلٹ چھپتے رہتے ہیں جو زمانے کی رفتار اور عوام کے مجموعی یا انفرادی ذہن کی عکاسی کرتے ہیں۔ وقت گزرنے کے بعد یہی پمفلٹ ملت کا قیمتی سرمایہ ثابت ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ ان کی طرف کوئی خاص دھیان نہیں دیا جاتا اس لئے اکثر ضائع ہو جاتے ہیں اور بعد میں ان کا حصول مشکل بلکہ نا ممکن ہو جاتا ہے۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی کے شعبۂ مجلات میں ایسے پمفلٹ، کتابچے اور چھوٹی چھوٹی تحریروں کو محفوظ کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ ایسا مواد شائع کرنے والے حضرات سے درخواست ہے کہ وہ اس قسم کی تحریروں کے کم سے کم دو نسخے اس شعبے کو بھجوا کر ہمیں شکریہ کا موقعہ دیں۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵،
اسلام آباد

Red. No. ID 1045 July, 1977

ہماری مطبوعات ــ مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد	:	ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد ۔
		آئیڈیل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد ۔
پشاور	:	ایم جے ۔ بکس انٹر نیشنل ،ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی ۔
راولپنڈی	:	بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی ۔
		اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی ۔
دینا	:	سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم ۔
ڈیرہ نواب صاحب	:	عبدالغفور شمیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب ۔
خانیوال	:	کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال ۔
سیالکوٹ	:	ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ ۔
کراچی	:	ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱/۱۳۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸ ۔
		پاکستان لا ہاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی ۔
		عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲ ۔
لاہور	:	اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاہور۔
		حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور۔
		فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور۔
		کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور۔
		سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوہاری گیٹ، لاہور۔
		سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور۔
		مکتبہ رشیدیہ، ۵۲ ۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور۔
لودھراں	:	خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان ۔
ملتان	:	ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان ۔
کوئٹہ	:	گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد ۔

اگست ۱۹۷۷ء

فکر و نظر

اِدارۂ تحقیقاتِ اِسلامی ○ اِسلام آباد

(وزارتِ مذہبی اُمور ○ حکومتِ پاکستان)

مُدیر:

رشید احمد جالندھری

| سالانہ چندہ پندرہ روپئے | ششماہی آٹھ روپئے | فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے |

طابع و ناشر: **احمد بشیر**، ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

مطبع: اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لیے منظور شدہ

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد- ۱۵	شعبان ۱۳۹۷ھ * اگست ۱۹۷۷ء	شمارہ- ۲

مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

یومِ آزادی اور قانون کی بالادستی

شاید بیکن نے کہا تھا کہ تھوڑا علم الحاد پر منتج ہوتا ہے، جبکہ گہرا علم آدمی کو خدا کے پاس لے جاتا ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ انسانی سوسائٹی کی حالیہ مسلسل پریشانیوں نے بھی، حساس انسان کو خدا کی طرف مائل کر دیا ہے۔ یہی وہ احساس ہے جس نے برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کا رخ پاکستان کی طرف موڑا تھا چنانچہ ایک ایسے پاکیزہ اجتماعی نظام کے لیے جو انسان کو انسان کی غلامی سے اور بدی کی یورش سے نجات دلاتا ہے، برِصغیر کے مسلمانوں نے ہر ممکن جدوجہد کی۔ اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ انہوں نے پاکستان کے قیام کے لئے جو قیمت ادا کی ہے وہ شاید ہی کسی دوسری قوم نے بیسویں صدی میں اپنی آزادی کے لئے ادا کی ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دوسری قوموں نے آزادی کی جنگ کو جیتنے کے لئے جانبازی کی عمدہ مثالیں پیش کی ہیں لیکن تاریخی طور پر یہ دعویٰ بھی بے بنیاد نہیں ہے کہ برِصغیر کے مسلمانوں نے بڑی جوانمردی کے ساتھ وقت کے ہاتھوں پے بہ پے مصیبتوں اور ذلتوں کو صرف اس لئے برداشت کیا کہ وہ پاکستان میں ایک ایسے خدائی قانون کی بالادستی دیکھنا چاہتے تھے جو ان کو ان کے وقار اور عزتِ نفس کا تحفظ دے سکے اور وہ سکون واطمینان سے اپنی اور اجتماعی شخصیت کو سنوار سکیں۔ اس قانون کی بالادستی کو دیکھنے کے لئے مسلمانوں نے سالہا سال تک برطانوی سامراج کے حاکمانہ غرور کے ہاتھوں مسلسل زخم کھائے، ان کا احساسِ وقار مجروح ہوا اور دامنِ ناموس تار تار۔ لیکن ان کا یہ ایمان کہ موجودہ وقت میں انسان کا بنایا ہوا نہیں بلکہ خدا کا عطا کردہ قانون ان کی عزت و آبرو کا محافظ ہے، انہیں محمد علی جناح جیسے اصول پسند، باوقار اور راست باز قائد کے پاس لے آیا، چنانچہ وہ مسلمانوں کی عقیدتوں اور تمناؤں کا مرکز بن گئے۔ مگر افسوس کہ پاکستان بننے کے بعد موت نے انہیں جلد ہی ہم سے جدا کر دیا۔ اور رفتہ رفتہ قانون کی بالادستی

کو قائم کرنے سے پہلے ہی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ محترمہ فاطمہ جناح کا کہنا ہے کہ قائد جن تمناؤں کو اپنے ساتھ لے گئے ہیں ان میں مسئلہ کشمیر کے ساتھ ساتھ دستور کا مسئلہ بھی تھا۔ ان کی وفات کے بعد ہماری اجتماعی زندگی میں مختلف اسباب کی بناء پر اللہ کا قانون نافذ نہ کیا جا سکا چنانچہ لاقانونیت نے مختلف شکلوں میں جنم لیا۔ جس کا سب سے پہلا حملہ انسانی وقار پر تھا چنانچہ یہ حملہ اس قدر شدید تھا کہ لوگوں کے دل دہل گئے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ جنہوں نے اخلاص اور دیانت سے قائد کا ساتھ دیا تھا جھوٹ کے فروغ پر یہ کہہ اٹھے "انصاف، اخلاق اور صحافت اس کا جس قدر بھی ماتم کرے کم ہے"[۱] ان حالات کو دیکھ کر اہل درد بار بار شدت کے ساتھ یہ محسوس کرتے رہے کہ اگر آج محمد علی جوہر، اقبال، اشرف علی تھانوی، محمد علی جناح، شبیر احمد عثمانی، بہ نفس نفیس ہم میں موجود ہوتے تو ہماری موجودہ حالت یقیناً ان پر گراں گذرتی، اور انہیں یہ دیکھ کر رنج ہوتا کہ رشوت، تشدد، ڈکیتی، قتل و غارت اور بداخلاقی نے کس وسیع پیمانے پر ہماری روحانی اور قانونی قدروں کو نقصان پہنچایا ہے۔ ہم کئی بار یہ لکھ چکے ہیں[۲] کہ اسلامی تہذیب و تمدن کا بنیادی نقطہ خدا اور بندے کا باہمی رشتہ ہے۔ نیز یہ کہ جوں جوں آدمی کے دل میں خدا کے سامنے جوابدہی کا احساس بڑھتا جائے گا وہ اسی قدر اجتماعی زندگی میں بہتر کردار ادا کر سکے گا۔ لیکن جب یہ انفرادی رشتہ اجتماعی شکل اختیار کرتا ہے تو وہ شریعت کے مقدس سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا امتیازی وصف جمہوریت یا پارلیمنٹری سسٹم نہیں بلکہ خدائی قانون کی بالادستی ہے۔ ایسا قانون جس کی بنیاد کامل عدل و انصاف پر ہو۔ یہ ٹھیک ہے کہ دنیا کے بعض ملکوں نے نہ صرف نظریاتی طور پر قانون کی بالادستی کو تسلیم کیا ہے بلکہ اس کی حکمرانی کا سکہ بھی رائج کر کے دکھا دیا ہے۔ لیکن ہمیں اس بارے میں تامل ہے کہ وہ پوری سوسائٹی کو عدل و انصاف بھی فراہم کر سکا ہے، مثلاً برطانیہ میں جہاں قانون کا بے حد احترام کیا جاتا ہے، ۱۹۴۸ء سے پہلے قانون برطانیہ کے ہر شہری کو اس کا جائز حق نہیں دلا سکا۔ حالانکہ صدیوں تک مشرق کی دولت کا رخ برطانیہ کی طرف رہا ہے۔ لیکن ہم یہاں عدل و انصاف کے حامل جس قانون کو دیکھنے کے لئے بے قرار ہیں، اس کا تصور سوسائٹی کے کسی بااختیار گروہ نے نہیں بلکہ وحی نے دیا ہے اور جس کو عملی شکل پیغمبر کے بعد انسانی عقل دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے قانون میں وحی اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔

---

[۱] ۔ حمید نظامی، نشان منزل، ص ۲۳ (لاہور)
[۲] ۔ ۔ ایضاً، سوچ فکر و نظر ... ۱۹۷۷ء

اور وہ سوسائٹی کے ہر فرد کی عزت و آبرو اور آزادی کا محافظ ہے۔ اور ان لوگوں کے حقوق کا نگہبان ہے جو کسی وجہ سے اپنے حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ کسی سوسائٹی کے رسم و رواج، تہذیب و تمدن اور بود و باش کے حسن و قبح کا اندازہ اس بات سے لگایا جائے گا کہ وہاں قانون نے عملی طور پر انسانی وقار کو کس حد تک سہارا دیا ہے، اور اخلاقی اور روحانی قدروں کی ترویج کے لئے اس نے انسانی سوسائٹی کو کہاں تک تیار کیا ہے۔ ہماری اجتماعی زندگی کا دوسرا نمایاں وصف یہ ہے کہ ہم زندگی اور قانون کو مقدس گردانتے ہیں۔ تقدس کا یہ تصور مذہب سے وابستہ ہے۔ سیکولر نظامِ حیات سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں، جہاں قانون کا بڑا احترام کیا جاتا ہے، زندگی اپنا تقدس کھو چکی ہے۔ خود ہمارے ہاں زندگی کی بے حرمتی پر جو لوگ خوش ہوتے ہیں، اس کی وجہ ان لوگوں کی بیمار روحیں ہیں جنہوں نے خدا سے اپنا رشتہ توڑ لیا ہے۔

قانون کی یہی بالادستی ہے جس کو قائم کرنے کے لئے دنیا میں بڑے بڑے پیغمبر، فلسفی اور مصلحین آئے اور اسی کے قیام کا تہیہ پاکستانی قوم نے کیا تھا۔ قانون کی حکمرانی سے مراد یہ ہے کہ لوگ پرامن فضا میں اپنی صحت مند روایات کے مطابق آزادی کے ساتھ اپنی زندگی بسر کر سکیں، ان کے دل و دماغ میں خوف و ہراس کے کسی تصور کا گذر نہ ہو، اور کوئی آدمی قانون کی دسترس سے باہر نہ ہو۔

یوم آزادی کے اس موقع پر ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا ہم اپنے ملک میں خدائی قانون کی بالادستی کو قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں؟ ہمیں یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ ہمارے ہاں قانون کی جو تعلیم دی جا رہی ہے کیا وہ ہمارے بلند نصب العین سے ہم آہنگ ہے؟۔ بہت سے لوگ اس بات کو شاید رجعت پسندی سے تعبیر کریں، لیکن انسانی تجربات نے ہمیں بتایا ہے کہ بلند نصب العین کو اختیار کئے بغیر کوئی قوم زندہ نہیں رہ سکتی، اور بلند نصب العین کا تصور ہماری رائے میں صرف خدا کی ذات ہی سے وابستہ ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو انسان کو اس کی پستیوں سے اٹھا کر حسن و کمال کی بلندیوں تک لے جاتا ہے۔ ان بلندیوں تک پہنچنے کے لئے آج ہمیں خود اپنا محاسبہ کرنا ہوگا۔ آج یوم آزادی کا ہم سے یہی مطالبہ ہے۔ فهل من مدكر؟

شیخ نظام الدین اولیاءؒ

نثار احمد فاروقی

۱۔ حلیہ اور لباس

حضرت گیسو درازؒ نے[1] جن کے نانا شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے مرید تھے، ایک موقع پر شیخ کا حلیہ اس طرح بیان فرمایا کہ آپ کا رنگ گورا، قد درازی مائل، بڑی بڑی سرخ آنکھیں، جیسے نشے میں سرشار ہوں، گھنی خوش وضع ڈاڑھی، سر پر عمامہ، بڑی اور چوڑی آستینوں کا نیچا کرتا زیب تن فرماتے تھے، کہیں باہر تشریف لے جاتے تو "جبۂ جامگی" پہنتے تھے۔ چہرے سے عظمت اور خوش حالی ظاہر ہوتی تھی۔ چونکہ ہمیشہ روزہ رکھتے تھے، اور غذا بہت ہی کم تھی، اس لئے پیٹ پیٹھ سے ملا ہوا رہتا تھا۔ لباس میں اپنے شیخ کی وضع اختیار کرتے تھے۔ ایک دن جمعہ کی نماز کے لئے تیاری فرما رہے تھے، خادم نے لباس پیش کیا، آپ نے پہن لیا تو اُس نے کلاہ اور دستار پیش کی، آپ نے کلاہ پہننے کے لئے اُٹھائی تو دیکھا کہ اُس میں شیرازہ (ڈورے) نہیں ہے، آپ نے اُسے واپس کر دیا اور فرمایا کہ ہمارے شیخ نے بھی کبھی بغیر شیرازے کی کلاہ نہیں پہنی ہے اس لئے میں بھی نہیں پہنتا۔[2]

آپ اپنے شیخ حضرت بابا فرید کی طرح فیل گوشی وضع کی دستار باندھتے تھے جس میں کور پر کور چڑھ کر ہاتھی کے کان کی سی ہیئت بن جاتی ہے اُس میں سات تہیں ہوتی تھیں۔ دستار میں آپ کا ایک کان

---

[1] ۔ [ولادت ۴۔ رجب ۷۲۰ھ۔ وفات ۱۶ ذی قعدہ ۸۲۵ھ]۔ حضرت بندہ نوازؒ نے یہ حلیہ 'جوامع الکلم' میں بیان کیا ہے اس پر اضافے دوسرے مآخذ کی مدد سے کیے گئے ہیں۔

[2] ۔ مجالس حسنہ، ص ۹۔

ڈھکا رہتا تھا دوسرا کھلا رہتا تھا۔[۳] شیخ کے خلیفہ بُرہان الدین غریب بھی اسی انداز سے پگڑی باندھتے تھے۔[۴]

لباس میں اتنا اہتمام تھا کہ ایک بار کسی نے لکھنوتی (بنگال) سے جھمر تلی کا کپڑا آپ کو بطورِ ہدیہ بھیجا۔ خادم نے دریافت کیا کہ اسے تراش کر آپ کے لئے کُرتا بنا لیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے اپنے شیخ کو جھمر تلی کا کپڑا پہنے نہیں دیکھا تو میں کیوں پہنوں؟ اُس وقت مجلس میں بابا صاحبؒ کے کوئی مرید بھی موجود تھے اُنہوں نے کہا کہ شیخ نے جھمر تلی کا لباس پہنا ہے۔ حضرت نظام الدین نے فرمایا کہ اگر اُنہوں نے پہنا ہے تو یہ (گواہ) ذمہ دار ہیں۔ میرے لئے بھی بنا دو۔[۵]

ابتدائے حال میں جب آپ شہر دہلی میں رہتے تھے اور غیاث پور منتقل نہیں ہوئے تھے شام کو سیر کرنے کے لئے حوض رانی کے پاس باغ جسرتھ میں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ یہ اُس زمانے میں بہت بارونق علاقہ تھا۔ ہر طرف چمن لگا ہوا، صاف ستھری خوبصورت روشیں، گھنے سایہ دار درخت دور تک سبزے کا فرش۔ درمیان میں پختہ حوض جس کا پانی صاف شفاف اور شیرینی میں لاجواب تھا۔ آپ وہاں چہل قدمی کرتے ہوئے قرآن شریف حفظ کیا کرتے تھے۔ کبھی کسی سایہ دار درخت کے نیچے مصلیٰ بچھا کر نوافل پڑھنے لگتے۔ ایک دن آپ اسی طرح نفل پڑھ رہے تھے چند لوگ آپ کے قریب بیٹھے تھے اُنہوں نے آپس میں آہستہ آہستہ باتیں شروع کر دیں۔ ایک شخص کہنے لگا کہ "یہ صاحب جو نماز پڑھ رہے ہیں کوئی درویش معلوم ہوتے ہیں"۔ دوسرے نے کہا کہ "غالباً حضرت بہاء الدین زکریا ملتانیؒ کے سلسلے میں بیعت ہیں"۔ پہلے نے پوچھا کہ یہ تمہیں کیسا اندازہ ہوا؟ تو اُس نے کہا کہ "ان کی دستار باندھنے کی وضع سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے"۔[۶]

۳۔ ایضاً ص ۱۰

۴۔ ایضاً ص ۹۔۱۰۔ لیکن لطائف اشرفی، ۳۳ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سہروردیوں کی وضع ہے مشائخ چشت کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کان ڈھکے ہوں تا کہ "نہ حق شنوند نہ باطل"۔ میرا خیال ہے کہ لطائف اشرفی کی روایت مجالس حسنہ سے زیادہ اہم ہے۔

۵۔ احسن الاقوال (ملفوظات حضرت برہان الدین غریب)۔ (قلمی نسخہ خلد آباد)

۶۔ مجالس حسنہ ص ۹

شیخ یہ گفتگو سن رہے تھے۔ سلام پھیرتے ہی آپ نے اپنی دستار اُتاری اور اُسے دوبارہ فیل گوشی
ع پر باندھا، اور دل میں سوچا کہ مجھے ایسا لباس اختیار نہیں کرنا چاہیئے کہ دیکھنے والے مجھے کسی دوسرے
سلسلے سے وابستہ سمجھنے لگیں۔"

جیسا کہ ابھی بیان ہوا، شیخ کی آنکھیں بڑی بڑی تھیں اور اُن میں شب بیداری اور کثرتِ ذکر و شغل
وجہ سے سُرخی چھائی رہتی تھی۔ آنکھوں میں ہر وقت آنسو تیرتے رہتے تھے۔ اشک ریزی کا یہ عالم تھا
ہ کبھی آپ ہنستے تھے تو اُس وقت بھی آنکھوں سے پانی نکلتا رہتا تھا جسے آپ بار بار رومال سے صاف
تے جاتے تھے۔ باباصاحبؒ کبھی اُن سے خوش ہوتے تو یہ دعا دیتے تھے کہ خدا تمہیں درد دے اور نصیحت
تے تھے کہ خدا سے مناجات میں یہ تین چیزیں مانگا کرو: "وقتِ خوش و آبِ دیدہ و راحتِ دل"[شہ] اور اللہ
نے ان مخصوص نعمتوں کے سارے خزانے آپ کو عطا فرما دیئے تھے۔

مراقبے کے لئے آپ زانوئے ادب سے قبلہ رو ہو کر بیٹھتے۔ کبھی ایک زانو کھڑا کر کے اُس سے ماتھا
ـ کر بھی مراقبہ کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ حضرت بابا فریدؒ اور مولانا بدرالدین اسحاق بھی اسی طرح
قبہ کیا کرتے تھے۔[شہ]

مراقبے مختلف اسماء اور مختلف مقامات کے ہوتے ہیں۔[سہ] نصیرالدین چراغِ دہلی نے اپنے شیخ کی
سند پر اسمِ "یا علیمُ یا سمیعُ یا بصیرُ" کا مراقبہ اس طرح بتایا ہے۔ "مراقبے کے لئے اس طرح بیٹھے جیسے
بندے کے لئے نماز میں بیٹھتے ہیں۔ اور چشمِ باطن کو دل کی طرف مرکوز رکھے اور یہ تصور کرے کہ میں حق سبحانہٗ
ذاتِ اقدس کا مشاہدہ کر رہا ہوں۔ نظر آسمان کی طرف رہے اور ایسا تصور کرے گویا روح جسم سے
نکل گئی ہے اور آسمانوں سے گذر کر حق تعالیٰ کے ساتھ مشغول ہے۔ جب اس تصور میں استقامت
ہو گی تو ایک سبز دھاگہ نظر آنے لگے گا جس کا ایک سرا ساتویں آسمان سے بھی اُوپر ہوگا اور دوسرا سالک
دل میں ہوگا۔ یہی اس مراقبے کا حاصل ہے۔ اس کی پہلی منزل کو مراقبہ، دوسری کو مشاہدہ اور تیسری کو
ینہ کہتے ہیں۔"

شہ۔ مجالس حسنہ ص ۹

شہ۔ دُررِ نظامی (باب ۱۵) ۱۴۲

سہ۔ کشکول کلیمی ص ۲۹-۳۰ (قلمی نسخہ سالار جنگ میوزیم)

دُررِ نظامی کے مؤلف علی بن محمود جاندار نے شیخ نظام الدین اولیاء کے حالات و ملفوظات پر مشتمل ایک کتاب "خلاصۃ اللطائف" عربی زبان میں لکھی تھی۔ مؤلف سیر الاولیاء نے اُس کا ایک اقتباس لیا ہے۔ اُس کو شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے "اخبار الاخیار" میں نقل کیا ہے۔ علی بن محمود کہتے ہیں "میں نے اپنے شیخ اور مخدوم سلطان المشائخ نظام الحق والدین قدس اللہ سرّہٗ العزیز کو حالتِ مراقبہ میں دیکھا جب میں نے ایک بار کسی وقت اُن کی مجلس میں داخل ہونا چاہا تو دیکھا کہ آپ بہت فراغت کے ساتھ بالکل ساکت بیٹھے ہیں اور بظاہر بدن میں قطعاً جنبش نہیں ہے۔ اُن کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں۔ ہم نے اپنے آنے کی خبر دی، مگر آپ نے ہمیں نہیں پہچانا۔ پوچھا: "تم کون ہو"؟ میں نے آپ کو استغراق کے اس عالم میں دیکھ کر اُلٹے پاؤں واپس ہونا چاہا، تو آپ نے دونوں ہتھیلیوں سے اپنی آنکھیں مل کر مجھے دیکھا اور پہچان کر فرمایا: "بیٹھو"۔ میں بیٹھ گیا تو آپ ہم کلام ہوئے۔ آپ کی آنکھیں اس طرح گردش کر رہی تھیں جیسے نشے میں ہوں۔ فرمایا: "گھر میں کیا کرتے رہتے ہو؟" عرض کیا: مخدوم نے جو شغل تعلیم کیا ہے وہ کرتا رہتا ہوں۔ فرمایا "اللہ سے مشغولی پیدا کرو"۔ پھر فرمایا "فقیر کے لئے مناسب ہے کہ اپنے دل میں ہر وقت یہ تصور رکھے کہ خدا اور رسول کے سامنے بیٹھا ہوں اور اس شغل کی مداومت کرے"۔ پھر فرمایا: "جاؤ، باہر جا کر ساتھیوں میں بیٹھو میں اس وقت مشغول ہوں"۔ [۱۰]

شیخ کی مراقبے کی حالت کا ایسا ہی بیان بابا صاحبؒ کے پوتے شیخ عزیز الدین کا بھی ہے جسے مؤلف سیر الاولیاء نے نقل کیا ہے۔ [۱۱]

۲۔ خانقاہ مبارک

دہلی میں جہاں آج کل ہمایوں کا مقبرہ ہے اُس کے محاذ میں شمال کی طرف غیاث پور کی بستی تھی اور جنوب میں کیلوکھڑی آباد تھا۔ جاگیرداری نظام میں متوسط طبقہ برائے نام ہوتا تھا، یا تو اُمراء ہوتے ہیں یا پیشہ ور۔ غیاث پور ابتداء میں چھوٹا سا گاؤں تھا، عام طور سے غریب کسانوں اور مزدوروں کے گھر چھپر کے تھے۔ مگر معزالدین کیقباد کے زمانے میں ۶۸۶ھ (۱۲۸۷ء) کے لگ بھگ کے کنارے دُور دُور تک بادشاہ اور اس کے امیروں کے عالی شان محل بھی تعمیر ہو گئے تھے۔ جمنا...

[۱۰]۔ اخبار الاخیار ص ۹۴-۹۵ (طبع ۱۳۳۲ء)۔

[۱۱]۔ سیر الاولیاء (طبع ۱۳۰۲ھ)۔

مشرق کی طرف بڑھ گئی ہے۔ اُس وقت یہ مغرب میں تھی، اور اُس جگہ بہتی تھی جہاں سے اب رِنگ روڈ گذرتی ہے۔ شیخ نظام الدینؒ ابتدا میں کسی کچے مکان میں آکر رہے تھے بعد کو ضیاء الدین وکیل نامی ایک شخص نے جو شیخ کے مرید تھے عہدِ بلبن کے آخر میں ایک وسیع قطعۂ زمین پر ایک مضبوط اور کشادہ خانقاہ بنوادی تھی۔ اُس کا آنگن بہت بڑا تھا، جس میں برگد اور ناگھر وغیرہ کے درخت بھی تھے۔ جماعت خانے میں صدر دروازے دو تھے ایک اندر جانے کے لئے، دوسرا باہر آنے کے لئے۔ اسی لائن میں ایک کمرہ بھی تھا جس کے در شرق رویہ تھے اور کھڑکیاں غرب رویہ۔ اس کمرے کے سامنے ایک چبوترہ تھا اور اُس سے نیچے اُتر کر بڑا صحن، جسے عبور کر کے جماعت خانے میں پہنچ سکتے تھے۔ جماعت خانے کی عمارت بہت سے ستونوں پر کھڑی تھی کیونکہ اُس زمانے کے معمار پٹاؤ یا لنٹل کی بڑی چھتیں نہیں بنا سکتے تھے عمارت بڑی ہوتی تو اس کی چھت کو زیادہ ستون بنا کر تھامتے تھے۔ اس جماعت خانے کا طرزِ تعمیر ایسا تھا جیسا حضرت امیر خسرو کے مزار کے سامنے حجرۂ قدیم کی چھت کا انداز ہے یا جس طرح حضرت برہان الدین غریب کے مزار (واقع خلد آباد) کا لنگر خانہ ہے۔

شیخ کی خانقاہ میں ہر ستون کے ساتھ طالبانِ خدا کے بستر لگے رہتے تھے ان میں بعض ایسے تھے جن کی زندگی کا بہترین حصہ اس آستانے کی جاروب کشی میں بسر ہو گیا تھا اور کچھ وہ درویش ہوتے تھے جو دور دراز علاقوں سے اپنی روحانی پیاس بجھانے کے لئے آتے تھے۔ یہ جماعت خانہ، کسی مسافر خانے کی طرح درویشوں سے کچا کھچ بھرا رہتا تھا، جگہ کی تنگی کی وجہ سے شیخ نے ایک بار اپنے خلیفۂ خاص نصیر الدین چراغ دہلی تک کو یہ ہدایت کر دی تھی کہ وہ جماعت خانے میں دس دن سے زیادہ قیام نہ کریں حالانکہ وہ اجودھیا (موجودہ فیض آباد) سے چل کر اپنے پیرو مرشد کی زیارت کرنے کو آیا کرتے تھے۔

جماعت خانے سے متصل، جانبِ شمال، ایک سہ دری تھی اُس کی بغل میں ایک کمرہ تھا، جس میں شیخ کی نشست رہتی تھی، اور یہیں قیلولہ فرماتے تھے، اس کمرے میں آپ کا کتب خانہ بھی تھا۔ صحن میں وضو کرنے کے لئے غالباً ایک حوض بھی تھا۔ نماز جماعت خانے میں یا کبھی باہر چبوترے پر، اور کبھی کبھی اُوپر کی منزل کے صحن میں ہوتی تھی پھر بھی میرا گمان یہ ہے کہ کوئی مسجد بھی خانقاہ سے متصل ضرور رہی ہوگی۔

جماعت خانے سے ملی ہوئی جنوب کی سمت میں ایک اور سہ منزلہ عمارت تھی یہاں شیخ شب میں آرام فرماتے تھے اور باوجود ضعیفی کے پانچوں وقت کی نماز با جماعت ادا کرنے کے لئے زینے سے اُتر کر

نیچے تشریف لاتے تھے حالانکہ یہ زینہ خاصا تنگ اور ناہموار تھا اس کی سیڑھیاں اونچی اونچی تھیں اس لئے ضعیف آدمی کے لئے خاصا تکلیف دہ تھا۔

زینے سے چڑھ کر اُوپر داہنی طرف جائیے تو صحن کے مشرقی کونے میں جو دریا کی طرف تھا نیچے آنگن کے برگد کی شاخوں نے سایہ کر رکھا تھا یہاں ایک چھوٹی سی دیوار اُٹھا دی گئی تھی جو قدِ آدم نہیں تھی، اور سامنے دریا کا نظارہ خوب ہوتا تھا۔ مشرق کی طرف دوسرے گوشے میں ایک کمرہ لکڑی کی دیواریں کھڑی کر کے بنالیا گیا تھا۔ زینے سے جو شخص اُوپر آتا تھا وہ سامنے اپنی بائیں طرف حضرت کو فوراً دیکھ سکتا تھا یہاں جاڑوں میں دھوپ بھی خوب رہتی تھی کبھی حجرے کے سامنے صحن میں حضرت کی نشست ہوتی تھی آپ ہمیشہ قبلہ کی طرف منہ کر کے بیٹھتے تھے۔

اُوپر کی طرف زینے کے دو دروازے تھے۔ بایاں حضرت کے حجرے میں لے جاتا تھا، اور داھنا بالاخانے کے صحن میں۔ حجرہ خاص کے دروازے کی دھلیز کچھ چوڑی تھی اور کمرے کا فرش اُس سے نیچا تھا جس پر آنے کے لئے ایک سیڑھی اُترنا پڑتا تھا۔ سامنے مشرق کی طرف ایک پلنگ بچھا ہوا تھا جس پر حضرت شب کو آرام فرماتے تھے اور اس حجرے کے پانچ در شمال کی طرف کھلتے تھے۔ ایک بار امیر حسن دہلوی حاضر ہوئے جیسے ہی اُنہوں نے سیڑھی سے اُتر کر تعظیم دی حضرت نے فرمایا "وہیں سیڑھی پر بیٹھ جاؤ"۔ امیر حسن بیٹھ گئے۔ اُس وقت ہوا تیز چل رہی تھی اور دروازے کا ایک کواڑ بار بار ہوا کے زور سے بند ہو جاتا تھا۔ امیر حسن نے اس کواڑ کو مضبوطی سے پکڑ لیا۔ کچھ دیر تک اسی طرح ایک ہاتھ سے کواڑ پکڑے بیٹھے رہے، اچانک شیخ نے دیکھا تو فرمایا "کواڑ چھوڑ کیوں نہیں دیتے؟"۔ امیر حسن نے سر جھکا کر عرض کیا کہ بندے نے یہ در پکڑ لیا ہے۔ حضرت اس پُر معنی جملے پر مسکرائے اور فرمایا "ہاں پکڑ لیا ہے اور مضبوطی سے پکڑا! پھر فرمایا کہ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کہا کرتے تھے "ہر دری او در ہر سری مت بیک در گیرو محکم گیر"۔

شیخ عموماً سب کے ساتھ فرش پر تشریف فرما ہوتے تھے۔ ایک بار آپ پلنگ پر بیٹھے تھے اور سب حاضرین فرش پر تھے، آپ نے معذرت کی اور فرمایا کہ میری ٹانگ میں تکلیف ہے اس لئے فرش پر نہیں بیٹھ سکتا۔ حجرے میں لکھنوتی کے بوریے بچھے ہوئے تھے حضرت کے بائیں ہاتھ کو ایک کونے میں صراحی اور کوزے رکھے ہوتے تھے۔

اگر آرام کا وقت ہوتا اور امیر خسروؒ جیسے چند مخصوص حضرات حجرے میں ہوتے تو آپ پلنگ پر آرام فرما ہوتے تھے۔ لحاف یا رضائی اس طرح اوڑھ لیتے کہ اُس میں صرف چہرہ مبارک نظر آتا رہتا۔ خواجہ اقبال طاق میں سے تسبیح اُٹھا کر آپ کی انگلیوں میں اٹکا دیتے اور اُس کے دانے آہستہ آہستہ گردش کرنے لگتے۔ آپ کبھی آنکھیں کھول کر حاضرین کی طرف دیکھ لیتے تو سب کی نظریں جھک جاتیں آپ کی ہیبت کی وجہ سے کسی کی مجال نہیں تھی کہ آنکھ ملا کر بات کر سکے۔

ایک بار آپ کے سامنے کسی نے یہ تذکرہ کیا کہ شیخ برہان الدین غریب کو وہ چار کلمات معلوم ہیں جو نمازِ چاشت کے بعد پڑھے جاتے ہیں اور جن کی خاصیت یہ ہے کہ دو کلمات سے دنیا حاصل ہوتی ہے اور دو سے آخرت۔ شیخ نے مولانا غریب سے پوچھا "یاد ہیں؟" عرض کیا "جی ہاں" فرمایا "سناؤ" اب اُنہوں نے ہر چند دماغ پر زور دیا لیکن یاد نہیں آئے۔ حضرت نے فرمایا: "ٹھیک ہے۔ تمہیں یاد ہیں مگر اس وقت میری مہابت سے زبان پر نہیں آ رہے ہیں"۔

خانقاہ کا نقشہ ابھی مکمل نہیں ہوا۔ خانقاہ کی مشرقی حد پر ایک بڑا سا چبوترہ تھا۔ کبھی کبھی آپ وہاں تشریف فرما ہوتے اُس کی دیوار میں کچھ کھڑکیاں تھیں جو دریائے جمنا کی طرف کھلتی تھیں۔ موسم گرما میں اُن سے ہوا کے خنک جھونکے دامن دریا کو چھوتے ہوئے آتے تھے۔ اس چبوترے کے پاس شمال کی طرف ایک ایسا ہی سہ دری کمرہ بنا ہوا تھا جیسا غرب کی جانب صدر دروازے کے پاس تھا۔ جماعت خانے کے جنوب میں کچھ اور حجرے بھی تھے جو گوداموں کا کام دیتے تھے۔ ایک حجرے میں کھجوروں کا انبار لگا ہوا تھا دوسرے میں غلے کی بوریاں رکھی تھیں، اسی طرح دوسری خوردنی اشیاء کا ذخیرہ رہتا تھا۔ سارے سامان کی نگرانی اور خریداری خواجہ اقبال کرتے تھے۔ سامان کی فراہمی کچھ افغانی اور خراسانی لوگ کرتے تھے ایک خراسانی کی طرف حساب میں سات سو ٹنکے باقی تھے وہ ادا نہیں کر پا رہا تھا۔ خواجہ اقبال نے اُس سے یہ رقم وصول کرنے کے لئے اُس کے پیروں میں بیڑی ڈال کر ایک حجرے میں بند کر دیا۔ وہ خراسانی چاہتا تھا کہ کسی طرح شیخ کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ مجھے خواجہ اقبال نے قید کر رکھا ہے مگر خواجہ اقبال کا رعب داب تھا کہ کوئی شخص یہ خبر شیخ تک پہنچا نہیں سکتا تھا۔ ایک دن اتفاق سے خواجہ اقبال قیلولہ کرنے کے لئے اپنے گھر چلے گئے اور اُس خراسانی نے زور زور لگانا شروع کیا۔ زنجیر کی جھنکار سُن کر چوکی پہرے کے لوگ آ گئے تاکہ خراسانی کو باہر نہ نکلنے دیں۔ اسی اثناء میں حضرت ظہر کی نماز کے لئے تشریف

لائے اور دور سے زنجیر کی جھنکار آپ کے کانوں میں آئی۔ قریب جا کر دیکھا تو خراسانی بیڑی میں بندھا پڑا ہے۔ آپ نے پوچھا یہ بیڑی تمہارے پیروں میں کس نے ڈالی ؟" اُس نے کہا کہ خانقاہ کے حساب میں سات سو تنکے میری طرف باقی ہیں وہ میں ادا نہیں کر سکا۔ خواجہ اقبال نے مجھے باندھ کر اس حجرے میں ڈال رکھا ہے۔ آپ نے فوراً ایک خادم کو حکم دیا لالا کو بلا کر لاؤ۔"

وہ آئے تو آپ بہت ناراض ہوئے "لالا یہ تم کیسے نامعقول کام کرتے ہو۔" خواجہ اقبال نے عرض کیا کہ "یہ بے ایمان ہے ہمارے سات سو تنکے خورد برد کر گیا ہے، اور کسی طرح ادا نہیں کرتا اس لئے میں نے باندھ دیا ہے" حضرت نے غصے سے فرمایا "تمہارا کیا ہے ؟ سب اللہ کا مال ہے' اللہ کی ملکیت ہے اللہ کے بندے ہیں۔ کچھ میں کھاتا ہوں کچھ تم کھاتے ہو۔ کچھ اس بے چارے نے بھی کھا لئے تو کون سا غضب ہو گیا ؟۔ اِسے ابھی رہا کرو"۔ فوراً ایک خادم کو بھیج کر لوہار کو بلوایا۔ اس نے آکر چھینی سے بیڑی کاٹی اور جب تک وہ آزاد نہیں ہو گیا۔ شیخ وہیں کھڑے رہے۔

اب پھر جماعت خانے کی تفصیل جو باقی رہ گئی ہے وہ بیان کرتا ہوں۔ اس سے متصل لنگر خانہ اور مطبخ تھا جس کے انچارج خواجہ برہان الدین غریب تھے۔ یہاں ہر وقت کھانا پکتا رہتا تھا اور ہر آنے جانے والے کے لئے عام لنگر تھا۔ یہ کھانا بڑی بڑی دیگوں میں پکایا جاتا تھا، دال، شوربا، کھچڑی، ہریسہ مختلف اقسام کے کھانے ہوتے تھے۔ متعدد باورچی اور اُن کے مددگار ہر وقت کام میں معروف نظر آتے تھے۔ دیگیں مانجھنے کی خدمت شیخ کمال الدین کے ذمہ تھی جنہیں بعد کو شیخ نے مالوہ کی طرف بھیج دیا تھا۔ شیخ کی خدمت میں طرح طرح کے لوگ آتے رہتے تھے اور اُن کے لئے خدام بار بار کھانا لے کر آتے تھے۔ اپنے شیخ کی طرح شیخ کا معمول بھی یہ تھا کہ ہر آنے والے کو اصرار کر کے کچھ ضرور کھلاتے تھے۔ آپ نے بارہا اپنی مجلسوں میں یہ حدیث بیان فرمائی۔ [۲۳]

"مَنْ زَارَ حَیًّا وَلَمْ یَذُقْ مِنْهُ شَیْئًا فَکَاَنَّهٗ زَارَ مَیِّتًا۔"

" جس نے کسی زندہ سے ملاقات کی اور اس کے ہاں کچھ کھایا نہیں تو گویا اُس نے ایک مُردے کی زیارت کی۔"

ایک دن دو آدمیوں کے لئے کھانا لایا گیا۔ مولانا حسام الدین حاجی، مولانا جمال الدین اور دوسرے حضرات

۲۳۔ فوائد الفواد : ۲۳۲ (طبع لاہور)
درر نظامی (باب ۲۶) قلمی نسخہ

بھی بیٹھے تھے۔ حضرت نے فرمایا کہ جس کا روزہ نہ ہو وہ کھانے میں شریک ہو جائے۔" یہ ایام بیض تھے اور سب کا روزہ تھا۔ کھانا اُن دونوں زائروں کے سامنے رکھ دیا گیا حضرت نے فرمایا کہ جب کوئی ملنے آئے تو کھانا پیش کرنا چاہیئے مگر یہ نہیں پوچھنا چاہیئے کہ تمہارا روزہ ہے یا نہیں۔ کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ روزہ ہے تو ریاکاری کا شائبہ ہوتا ہے اگر وہ سچا اور راسخ آدمی ہے اور ریاکاری سے کوسوں دور ہے تب بھی یہ کہنے پر اسکی ایک خفیہ عبادت اعلانیہ عبادت کے دفتر میں لکھی جاتی ہے۔ اگر وہ روزے سے نہ ہو اور کہے کہ ہوں تو جھوٹ کا مرتکب ہوا۔ خاموش رہے تو پوچھنے والے کی توہین ہے لہٰذا یہ سوال ہی نازیبا ہے۔"

خانقاہ میں ظاہری آرائش کا سامان بالکل نہیں تھا، مگر ضرورت کا سب سامان تھا ایک شخص درویشوں سے بہت اعتقاد رکھتا تھا۔ کسی نے اُس سے پوچھا کہ تم شیخ نظام الدین کے مرید کیوں نہیں ہو جاتے؟۔ اُس نے کہا کہ میں ایک دن وہاں بیعت کرنے کی نیت سے گیا تھا۔ دیکھا تو وہاں نفیس کمخواب کے پردے پڑے ہیں، کافوری شمعیں روشن ہیں۔ یہ ٹھاٹھ دیکھ کر میرا دل ہٹ گیا اور واپس چلا آیا۔ یہ قصہ شیخ کے سامنے بیان ہوا تو آپ نے حاضرین سے پوچھا کہ "یہاں جامہ ہائے خواب اور شمعیں کب تھیں" پھر مسکرا کر فرمایا کہ اس کی قسمت میں بیعت کی دولت نہیں تھی اس لئے اُسے یہ چیزیں دکھا دی گئیں۔ امیر حسن نے کہا کہ "اگر جامہ خواب اور شمعیں ہوں بھی تو اُن سے کس کا اعتقاد کیوں فاسد ہو؟"۔ شیخ نے فرمایا کہ بعض لوگوں کا اعتقاد ذرا سی بات سے خراب ہو جاتا ہے اور بعض کا اعتقاد بہت قوی ہوتا ہے۔"

معمولاتِ زندگی

دہلی میں ابتداء ہی سے آپ کا یہ معمول تھا کہ مہینے میں ایک بار خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار پر حاضری دیا کرتے تھے اور کبھی کبھی تمام رات مزار کے بائیں مراقبے میں بیٹھے رہتے تھے۔ ایک رات کو آپ زانو پر سر رکھے ہوئے مراقب بیٹھے تھے اچانک ایسی آواز آئی جیسے کوئی بہت خوش الحانی کے ساتھ قرآن شریف پڑھ رہا ہے۔ آپ نے سمجھا کہ یہ آواز حضرت قطب صاحب کے مزار سے آ رہی ہے لیکن پھر غور سے سنا تو حضرت قطب صاحب کے مزار کے قریب جو قبر واقع ہے اُس سے آ رہی تھی۔

ایک بار آپ قطب صاحب کے مزار پر مراقبہ کر رہے تھے اُس وقت دل میں سوچا کہ حضرت کی روح تو عالمِ علوی میں ہے، نہ جانے آپ کو میرے حاضر ہونے کی خبر بھی ہوتی ہو گی یا نہیں۔" اُس وقت دیکھا تو قطب صاحب کی صورت مثالی سامنے تھی اور وہ فرما رہے تھے۔

مرا زندہ پندار چوں خویشتن
من آیم بجاں گر تو آئی بتن

(مجھے بھی تم اپنی ہی طرح زندہ سمجھو۔ اگر تم جسمانی طور پر آتے ہو تو میں روحانی طور پر تمہارے پاس موجود رہتا ہوں۔)

قطب صاحب کی درگاہ میں آپ قاضی حمید الدین ناگوری اور قطب صاحب کے مزاروں کے درمیان بیٹھ کر نماز پڑھتے اور مراقبہ کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ میں نے اس مقام پر بہت لذت اور راحت پائی ہے۔ پھر فرمایا کہ "جگہ میں کیا رکھا ہے اصل برکت تو ان دونوں بزرگوں کی ہے ورنہ آخر ادھر اُدھر دونوں طرف بادشاہوں کے مقبرے بھی ہیں"۔ یہ بھی فرمایا کہ "قطب صاحب کی درگاہ کبھی ابدال سے خالی نہیں رہتی"۔

غیاث پور کی خانقاہ میں منتقل ہونے کے بعد بھی جب فتوحات کی کثرت ہو گئی تھی آپ قطب صاحب کی درگاہ میں حاضری دینے کے لئے بڑی پابندی اور اہتمام سے تشریف لے جاتے تھے۔ مریدوں اور خادموں کی ایک بڑی جماعت آپ کے ساتھ ہوتی تھی متعدد گاڑیوں میں جنس، غلہ، کپڑے، اور نقدی وغیرہ رکھے جاتے، جو راستے میں مسکینوں اور غریبوں کو تقسیم کئے جاتے۔ یہ کام خواجہ اقبال کے ذمے تھا۔ راستے میں شیخ نجیب الدین متوکل اور حضرت کی والدہ ماجدہ کے مزارات بھی تھے وہاں فاتحہ پڑھتے ہوئے خانقاہ قطب صاحب میں پہنچتے تھے۔

کبھی درگاہ میں قلندر، جوالقی اور حیدری فقیر، غل مچاتے ہوئے گھس آتے سر سے پاؤں تک لوہے میں غرق۔ گلے میں موٹا سا لوہے کا طوق، ایک ایک ہاتھ میں دس دس لوہے کے کڑے، چوٹا تھامے، کشکول پہنے، دم مست قلندر کی صدا لگاتے ہوئے۔ یہ لوگ جو منہ میں آتا کہتے رہتے حضرت بڑے صبر و تحمل اور ادنیٰ سی ناگواری کے بغیر اُن کی باتیں سنتے اور جو کچھ اُن کا مطالبہ ہوتا وہ دے کر انہیں رخصت کرتے ایک بار کوئی جوالقی درویش آیا اور اُس نے بہت کچھ اول فول بکا۔ حضرت نہایت سکون کے ساتھ سنتے رہے، پھر اُس نے کچھ مانگا۔ وہ اُسے دے دیا گیا۔ جاتے ہوئے اس نے پکار کر دعا دی: "تا جہاں باد جُرمِ ما باد و احتمالِ شما"۔ یعنی جب تک دنیا قائم ہے ایسے ہی گستاخیاں کرتے رہیں اور تم یونہی برداشت کرتے رہو۔"

اُس کے جانے پر حضرت نے فرمایا کہ اِن باتوں کی بھی ضرورت ہے۔ صبح سے شام تک خانقاہ میں ایسے لوگ آتے ہیں جو قدم چومتے ہیں اور سیکیں نذریں اور تحفے پیش کرتے ہیں۔ اگر ایسے قلندر بھی آتے رہیں جو اَول فَول بکیں اور دھونس سے وصول کریں تو ان سے اُن کا کچھ کفارہ ہو جاتا ہے۔"

حضرت شیخ اُن دنوں کو چھوڑ کر جن میں روزہ مکروہ ہے ہمیشہ روزہ رکھتے تھے اس لئے آپ دن میں کچھ نہیں کھاتے تھے۔ آپ کے لئے سحری کے وقت خواجہ عبدالرحیم ایک خوان میں کچھ کھانا لے کر آتے اور دروازہ کھٹکھٹاتے۔ آپ اُس وقت تہجد پڑھ کر ذکر و مراقبے میں مشغول ہوتے یا گریہ و زاری کا غلبہ ہوتا تھا کھٹکا سُن کر حضرت خود اُٹھتے اور حجرے کی کنڈی کھول دیتے۔ خواجہ عبدالرحیم سلام عرض کرتے اور کھانے کا خوان فرش پر رکھ دیتے۔ آپ دو چار لقمے کھا کر ہاتھ روک لیتے۔ اگر کبھی خواجہ عبدالرحیم کہتے کہ "حضرت آپ افطار کے وقت بھی کچھ نہیں کھاتے اور اس وقت بھی۔ اس سے تو کمزوری بہت بڑھ جائے گی"؛ تو حضرت کی آواز رُندھ جاتی اور آنکھوں میں آنسو اُمڈ آتے اور بڑے درد سے فرماتے کہ "اللہ کے ہزاروں مسکین بندے سڑکوں پر، دکانوں کے تختوں پر، اور مسجدوں کے کونوں میں بھوکے پڑے رات گذار رہے ہیں۔ یہ کھانا نظام الدین کے حلق سے کیسے اُتر سکتا ہے!"

سحری کے بعد آپ نیچے تشریف لاتے، اور خواجہ سید محمد کی امامت میں فجر کی نماز ادا کرتے۔ سید محمد امام حضرت بابا فریدؒ کے نواسے تھے اور آواز میں بلا کا سوز و گداز تھا، جب فجر کی نماز میں طویل سورتیں خوش الحانی سے پڑھتے تو در و دیوار پر وجد کا عالم طاری ہو جاتا۔ حضرت کی آنکھوں سے بھی آنسوؤں کی جھڑی لگ جاتی اور خواجہ محمد امام بھی اکثر گریہ ضبط نہ کر پاتے۔ نماز کے بعد آپ نے خواجہ محمد امام کو متعدد بار اپنا خاص لباس مرحمت فرمایا۔ نماز کے بعد اُوپر حجرے میں جا کر قرآن شریف کا ایک پارہ تلاوت کرتے اور پھر ذکر و مراقبے میں مشغول ہو جاتے۔ یہ نزولِ انوار کا خصوصی وقت ہوتا تھا اور آپ پر ایسی شدت سے گریہ طاری ہوتا تھا کہ بے چین ہو جاتے تھے۔ پھر اشراق اور چاشت کی نمازیں پڑھ کر دس بجے کے قریب نیچے جماعت خانے میں تشریف لاتے اور سجادے پر جلوہ افروز ہوتے۔ اُس وقت ملوک و اُمراء، علماء، درویش، فقراء، مساکین، بیعت کے خواہشمند دور و نزدیک سے آتے ہوئے عقیدت مند، سب طرح کے لوگ مجلس میں موجود ہوتے اور ساری خانقاہ میں عجب چہل پہل نظر آتی تھی۔

خلقِ خدا کی دلجوئی و دلداری، اور بندگانِ خدا کو راحت رسانی میں قیلولہ کرنے تک مصروف رہتے۔

تقریباً ڈیڑھ گھنٹے آرام کرنے کے بعد، جب سایہ ڈھلنے لگتا تو آپ بیدار ہوتے خواجہ اقبال یا خواجہ مبشر باہر ہی سے آپ کے بیدار ہونے کی آہٹ پاکر حجرے میں داخل ہوتے۔ آپ دریافت فرماتے: "لالا کیا دھوپ ڈھل گئی ہے؟" خواجہ اقبال عرض کرتے "جی ہاں آذان ہونے ہی والی ہے"۔ پھر آپ دریافت فرماتے "کوئی ملنے والا تو نہیں آیا"۔ اگر کوئی ہوتا تو اُسے فوراً طلب فرماتے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ ایک دن آپ قیلولہ فرما رہے تھے کوئی درویش حضرت کے پاس آیا۔ آپ کے خادم اُخی مُبارک نے اُس درویش کو ڈانٹ کر بھگا دیا، اور یہ کہا کہ اس وقت شیخ آرام فرما رہے ہیں۔ آپ نے اُسی دن بابا صاحبؒ کو خواب میں دیکھا کہ عتاب فرما رہے ہیں کہ ایک درویش تمہاری خانقاہ سے دل شکستہ ہو کر گیا ہے۔ اُس دن کے بعد سے آپ کا حکم تھا کہ کوئی بھی ملنے والا آئے آپ کو فوراً اطلاع دی جائے خواہ آپ قیلولہ کر رہے ہوں۔

قیلولے سے بیدار ہونے کے بعد آپ وضو فرماتے۔ نماز کے بعد پھر حجرے میں تشریف فرما ہوتے اور عصر کے وقت تک اس شہنشاہِ بے تاج و سریر کا دربار ہوتا جس میں داد و دہش، جود و کرم، بذل و عطا اور لطف و مرحمت کا بازار گرم رہتا۔

مغرب کا وقت ہوتا تو آپ سب درویشوں کے ساتھ ایک کھجور اور ایک کوزہ شربت سے روزہ افطار کرتے اور نمازِ مغرب کے بعد اُوپر تشریف لے جاتے۔ کچھ دیر بعد خواجہ عبدالرحیم کھانا لے کر آتے۔ دسترخوان بچھایا جاتا۔ شیخ کے اقربا، سیّد محمد کرمانی کے بیٹے پوتے، مولانا فخرالدین زرّادی، مولانا وجیہ الدین پائلی، مولانا تاج الدین یار، امیر خسرو اور اُن کے چھوٹے بھائی عزیزالدین علی شاہ، امیر حسن، اُن کے بھتیجے میر بچھو، بھانجے شمس الدین ماہرو، مولانا حسام الدین حاجی، خواجہ سیّد محمد امام خواجہ موسٰی وغیرہ دسترخوان کے دونوں طرف صف بستہ ہو جاتے۔ دسترخوان بچھ جاتا اور کھانا رکھا رہتا۔ کھانے کے لئے آپ داہنے ہاتھ کی آستین اُوپر چڑھا لیتے کھانے میں اوروں کے لئے طرح طرح کی چیزیں ہوتی تھیں مگر خود آدھی روٹی یا بہت ہوا تو ایک روٹی سبزی سے کھاتے تھے زیادہ تر کریلے آپ کو پسند تھے، کبھی تھوڑا سا خشکہ تناول فرما لیتے تھے۔ سب کا ساتھ دینے کے لئے آپ بہت آہستہ آہستہ کھاتے تھے اور دسترخوان پر حتی الوسع پانی نہیں پیتے تھے۔ کھانے

کے بعد خواجہ محمد موسیٰ اور خواجہ محمد امام بلند آواز سے دعائے مائدہ پڑھتے تھے اگر کبھی دونوں بھائی موجود نہ ہوتے تو بابا صاحب کے پوتے خواجہ عزیزالدین صوفی دعا پڑھتے تھے اور بیچ بیچ میں شیخ بلند آواز سے "رحمت باد۔ رحمت باد" فرماتے جاتے تھے۔

کھانے کے دوران ہلکی پھلکی اور پُرلطف باتیں ہوتی رہتی تھیں آپ فرماتے تھے کہ خاموش بیٹھ کر کھانا یہودیوں کا طریقہ ہے۔ مگر جب دسترخوان پر ہوتے تو نہ آپ کسی کو سلام کرتے نہ کسی کے سلام کا جواب دیتے۔ جب تک سب لوگ کھاتے رہتے آپ کھانے سے دست کش نہ ہوتے اور کھانے کے بعد جب تک تمام برتن اور دسترخوان بڑھا نہ دیا جاتا آپ اپنی جگہ سے نہ اُٹھتے تھے۔

کھانے سے فارغ ہو کر آپ عشاء کی نماز ادا کرنے کے لئے نیچے تشریف لاتے تھے۔ نماز کے بعد اوپر جاتے، آپ پلنگ پر لیٹ جاتے۔ اب تخلیہ ہو جاتا تھا اور سوائے حضرت امیر خسرو یا شیخ کے چند قرابت داروں کے کوئی شخص آپ کے کمرے میں قدم رکھنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ امیر خسرو آتے تو آپ بڑی شفقت سے فرماتے "آؤ ترک آؤ۔ سناؤ آج کی کیا خبریں ہیں؟" امیر خسرو دن بھر دربار میں رہتے تھے اس لئے سارے شہر کی اچھی بُری خبریں اُنہیں ملتی تھیں۔ جو باتیں شیخ کو سنانے کی ہوتیں امیر خسرو اپنے مخصوص شیریں اور دل نشیں انداز میں مزے لے لے کر سناتے۔ کبھی لطیفے کبھی حکایتیں، کبھی اشعار، کبھی صرف لچھے دار باتیں۔

اگر امیر خسرو کبھی دہلی سے باہر چلے جاتے، تو رات کا وقت حضرت کے مطالعے کا ہوتا تھا۔ رات کو باریک سے باریک خط میں لکھی ہوئی کتاب بے تکلف پڑھ لیتے تھے۔ شیخ کی عادت تھی کتاب کا مطالعہ کرتے ہوئے جو بات ذہن میں آتی تھی خواہ وہ مضمونِ کتاب کی تائید میں ہو یا تردید میں اُسے کتاب کے حاشیے پر لکھتے جاتے تھے۔ یہ حواشی عموماً عربی میں ہوتے تھے۔ امیر خورد نے ایسی بہت سی عبارتیں سیرالاولیاء میں جابجا نقل کر دی ہیں یہ سب اُن کتابوں سے ماخوذ ہیں جو شیخ کے زیرِ مطالعہ رہی تھیں اور سیرالاولیاء کی تالیف کے وقت تک خانقاہ کے بچے کھچے کتب خانے میں موجود تھیں۔

کبھی آپ مؤلف سیرالاولیاء کے چچا سیّد خاموش کو بُلوا بھیجتے اور اُن سے نظامی گنجوی کا خمسہ سُنا کرتے تھے۔ شیخ کی زیارت کے لئے جو لوگ شہر سے آتے تھے اور اُن کی تعداد خاصی ہوتی تھی۔ اُن کے لئے نمازِ مغرب کے بعد شہر کو واپس جانا ممکن نہ ہوتا تھا کیونکہ راستے خراب، تاریک اور پُرخطر

تھے۔ اس لئے ایسے لوگوں کی خاصی تعداد خانقاہ ہی میں رہ جاتی۔ کبھی ایسا ہوتا کہ عشاء کی نماز کے بعد سید خاموش کے مکان پر محفلِ سماع جم جاتی اور رات گئے تک وجد و حالی اور ذوق و شوق کا پُرکیف سماں بندھا رہتا حضرت نظام الدین اولیاء کا دوسرا مکان خانقاہ سے تقریباً ڈیڑھ میل دور جمنا کے کنارے کیلوکھڑی کی جامع مسجد کے پاس تھا۔ یہ چھوٹا سا مگر صاف ستھرا گھر تھا۔ کبھی آپ جمعرات کو نمازِ عصر کے بعد کیلوکھڑی والے مکان میں چلے جاتے تھے ورنہ معمول یہ تھا کہ جمعہ کو فجر کی نماز کے بعد، اوراد و وظائف سے فارغ ہو کر سب سے پہلے "تجرید" کرتے، یعنی خانقاہ میں جو کچھ کھانے پینے کا سامان ہوتا سب فقراء میں بانٹ کر گوداموں میں جھاڑو دلوا دیتے، پھر آٹھ، نو بجے کے قریب اشراق کی نماز پڑھ کر روانہ ہوتے۔ خط بنوانے اور ناخن ترشوانے کے لئے جمعرات کا دن مقرر تھا، جمعہ کو نماز سے پہلے غسل فرماتے، نیا لباس زیبِ تن فرماتے، خوشبو اور سُرمہ لگاتے، اور پھر سنگھاسن میں بیٹھ کر کیلوکھڑی کی جامع مسجد میں تشریف لاتے۔ یہ خاصی بڑی اور خوبصورت مسجد تھی، اس کا صحن بہت وسیع تھا۔ مسجد کے بیرونی دروں کے اوپر محراب نما کنگرے بنے ہوئے تھے جیسے پُرانے قلعے کے سامنے خیرالمدارس کے برابر کی عمارت میں آج بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان کنگروں پر سنہری روغن کیا گیا تھا، جب سورج بلند ہوتا اور ان کنگروں پر شعاعیں پڑتیں تو یہ ایسے جگر جگر کرتے تھے کہ ان پر نگاہ ٹھہر نہیں سکتی تھی۔ مسجد کے دو دروازے تھے ایک شمال مشرقی کونے میں جمنا کے قریب تھا اور دوسرا جنوب مغرب میں تھا۔ حضرت جنوبی دروازے سے تشریف لایا کرتے تھے اور آپ کی نماز پڑھنے کی جگہ بھی دروازہ جنوب کی طرف مخصوص تھی۔ خواجہ ابوبکر آپ کا مصلّی لے کر پہلے ہی مسجد میں آجاتے تھے اور مصلّیٰ بچھا کر ایک طرف بیٹھے وظیفہ پڑھتے رہتے تھے۔

مسجد میں نماز کے بعد سارا مجمع آپ کی زیارت کے لئے ٹوٹ پڑتا تھا اور نماز ختم ہونے سے ڈیڑھ دو گھنٹے کے بعد، آپ مسجد سے باہر تشریف لا سکتے تھے۔ ایک بار امیر حسن دہلوی بھی اس بھیڑ میں گھس کر حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ جو لوگ ہماری خانقاہ کے حاضرباش ہیں وہ یہاں مسجد میں ملنے کی کوشش نہ کیا کریں۔ ابتدائی زمانے میں جب آپ کی معاش تنگ تھی اور فتوح زیادہ نہیں تھی، آپ جمعہ کی نماز کے بعد پیادہ پا خانقاہ کو واپس ہوتے تھے اور ساڑھے تین چار بجے تک وہاں پہنچتے تھے پھر شیخ نورالدین ملک یار پرانؒ کے ایک مرید نے ایک گھوڑی ہدیہ کر دی تو آپ سوار ہو کر آتے تھے۔ بڑھاپے

میں جب گھوڑے کی سواری کرنے کی طاقت نہیں رہ گئی تھی تو محافہ یا سنگھاسن میں تشریف لاتے تھے۔ محافے کے پیچھے خدام اور مریدین کی بہت بڑی تعداد چلتی تھی۔

خانقاہ میں نمازِ عصر کے بعد مغرب تک بے تکلف محفل ہوتی تھی جس میں مولّف سیرالاولیاء کے چچا قطب الدین حسین کرمانی اپنی پُرلطف باتوں سے حضرت کو محظوظ کرتے۔ دوسرے علماء مشائخ اور امراء، ادب سے بیٹھے سُنا کرتے۔ کبھی خواجہ موسیٰ موجود ہوتے۔ انہیں تیراندازی تیراکی اور پہلوانی کا شوق تھا حضرت اُن سے کُشتی کے داؤ پیچ کی باتیں کرتے اور خود بھی اس کے گُر بتلاتے۔

ظاہری زندگی تو شیخ کی یہ تھی۔ کوئی جاگیر یا منصب نہیں تھا، کوئی مستقل آمدنی، کوئی دنیا کا عہدہ، کوئی کھیت، دکان، تجارت، کچھ نہیں۔ پھر بھی ہر طرح کا باطنی فراغ نصیب تھا، اور اُس زمانے کے بڑے بڑے اُمراء بلکہ شہنشاہوں سے بھی زیادہ نصیب تھا۔ مگر اس کو نہ دیکھئے۔ اقبالؒ نے کہا ہے:

کم نظر بیتابیٔ جانم نہ دید   آشکارم دید و پنہانم ندید

خواجہ عزیزالدین نام کے ایک بزرگ حضرت باباصاحب کے مرید تھے اور کسی سرکاری دفتر میں کلرک تھے وہ ایک بار شہر میں کسی دعوت میں گئے اور واپسی عصر کے وقت ہوئی۔ حضرت نظام الدین نے پوچھا کہاں رہے ہو؟ کہنے لگے "ایک جگہ دعوت میں گیا تھا وہاں کچھ باتیں چھڑ گئیں۔ کچھ لوگ کہتے تھے کہ حضرت نظام الدین کے باطنی فراغ کو دیکھ کر رشک آتا ہے اُنہیں اس دنیا کا کوئی غم نہیں"۔ حضرت نے سنا اور آبدیدہ ہو گئے، فرمانے لگے:

"آں قدر غم و اندوہ کہ مراست، ہیچ کس را دریں جہاں نیست۔ زیرا کہ چندیں خلق می آیند غم و اندوہِ خویش می گویند ہمہ بر دل و جانِ من می نشیند"۔

"مجھے جتنا غم و اندوہ ہے اتنا تو اس دنیا میں کسی کو بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ اللہ کی اتنی مخلوق میرے پاس آتی ہے اور اپنی اپنی بپتا مجھے سناتی ہے وہ سب میرے دل و جان میں پیوست ہو جاتی ہے"۔

۴۔ آخری زمانہ اور وفات

۷۲۵ھ کے آغاز یعنی دسمبر ۱۳۲۴ء میں آپ کے مرض الموت کا آغاز ہوا۔ سیرالاولیاء سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو گلے کی بیماری ہوئی تھی۔ میں ابھی اس بیماری کی نوعیت سمجھنے سے قاصر ہوں۔[1]

بیماریاں پہلے کثرت سے ہوتی تھیں اور اب بعض علاقوں سے ناپید ہو چکی ہیں۔ مثلاً عہدِ سلطنت میں شمالی ہندوستان خصوصاً دہلی میں نارو کی بیماری بہت عام تھی یہ اب شمالی ہند میں نہیں ہے مگر کیرالا کی طرف آج بھی اس کے مریض کثرت سے ملتے ہیں۔ ایسی ہی کوئی بیماری غالباً بھی تھی۔ باباصاحب کو بھی آخر عمر میں یہی مرض ہوا تھا۔ چونکہ سیر الاولیاء میں یہ کہا گیا ہے کہ شیخ کی بھوک بند ہوگئی تھی اور بول و براز بھی نہیں ہوتا تھا اس سے پروفیسر محمد حبیب مرحوم نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ غدۂ مذی (PROSTATE GLAND) کی بیماری تھی۔ لیکن اس مرض کی جو علامات بیان ہوئی ہیں وہ یہ ہیں کہ سارے بدن میں سوئیاں سی چبھتی ہوئی محسوس ہوتی تھیں اور غدّہ مذی کے ورم میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ بلڈ یوریا ہو جاتا ہے اور مریض زیادہ عرصے جی نہیں سکتا۔ پھر یہی بیماری خواجہ گیسو درازؒ کو ۱۰۰ سال کی عمر میں ہوئی تھی۔ ورم غدۂ مذی کا چالیس پچاس سال کی عمر سے پہلے امکان نہیں ہوتا عموماً ساٹھ سے تجاوز کرنے کے بعد یہ شکایت ہوتی ہے۔ اس زمانے میں اطبائے یونانی کے پاس اس کا علاج روغنِ خشخاش تھا جسے مالش کر کے سینکا جاتا تھا۔

کثرتِ ریاضت و مجاہدات، قلتِ طعام اور خواب و خور میں غیر معمولی کمی کے سبب سے شیخ خاصے ضعیف ہو گئے تھے اور سنِ شریف اسّی سے تجاوز کر چکا تھا۔ اس وقت یہ خلش کی بیماری حجابِ ظاہری کے درمیان سے اُٹھنے کا ایک بہانہ بن گئی۔

انتقال سے کوئی چھ ماہ پہلے سے حضرت کا استغراق بھی بہت بڑھ گیا تھا اور معمولات میں بے قاعدگی ہونے لگی تھی۔ کوئی چیز کھانے کے لئے پیش کی جاتی اور آپ تناول فرما لیتے مگر اُسی وقت بھول جاتے تھے کہ کیا کھایا ہے؟ کوئی بات کہہ کر یاد نہیں رہتا تھا کہ کیا کہا ہے۔ مگر اُس زمانے میں بھی جب تعلیم و تلقین کی نوبت آتی سلوک و تصوف کا کوئی نکتہ بیان فرماتے، یا کسی دینی مسئلے کی وضاحت کرتے یا کسی آیت اور حدیث کے معنی بیان کرنے لگتے تو حافظہ بالکل ٹھیک کام کرتا تھا اور نہایت مربوط اور پُر مغز گفتگو فرماتے تھے۔ البتہ اُمورِ بشری کی تکمیل کے وقت استغراق کا اندازہ ہوتا تھا۔

انتقال سے تین ماہ اور ستائیس دن قبل ۸ دسمبر ۱۳۲۴ء کو ہفتے کے دن نصیر الدین چراغ دہلی، مولانا فخرالدین زرّادی، سید حسین کرمانی، اور امیر خسرو نے بیٹھ کر مشورہ کیا کہ اب شیخ کا آخری وقت

آ پہنچا ہے اور آپ اس دنیا سے جلد ہی پردہ فرمانے والے ہیں۔ مناسب ہوگا کہ شیخ کی خلافت کے لئے مرضی معلوم کر لی جائے اور جو لوگ خلافت یا جانشینی کے اہل ہو سکتے ہیں اُن کے ناموں کی ایک فہرست بنا کر شیخ کے ملاحظے میں پیش کر دی جائے۔ یہ کام امیر خسرو کے سپرد ہوا۔ اُنہوں نے ایک کاغذ پر ۲۲ نام لکھے یہ سب وہ لوگ تھے جو علم و فضل، زہد و ورع، اور عشق و ذوق کی نعمت سے فیض یاب تھے۔ مناسب وقت دیکھ کر امیر خسرو نے وہ فہرست ملاحظے سے گذاری آپ نے کاغذ پر ایک نظر ڈال کر فرمایا: "اتنا بڑا طومار کیوں لکھوا لائے ہو"۔ امیر خسرو نے فوراً پرچہ لے لیا اور اُس فہرست میں کاٹ چھانٹ کر کے دوسری مختصر فہرست تیار کی جس میں چند نام تھے۔ یہ فہرست حضرت کے ملاحظے میں پیش کی گئی تو مولانا اخی سراج کا نام دیکھ کر شیخ نے فرمایا "اس کام (خلافت) میں علم پہلی شرط ہے"۔ اس کے بعد ہی خاصی پختہ عمر میں حضرت اخی سراج نے پڑھنا شروع کیا تھا۔

غرض وہ فہرست ایک نظر دیکھ کر حضرت نے واپس کر دی اور سید حسین کرمانی سے کہا کہ ان لوگوں کے لئے خلافت نامے لکھ دو۔ مولانا فخر الدین زرّادی بڑے عالم فاضل اور عربی وفارسی انشاء کے ماہر تھے، خانقاہ کے دروازے کے سامنے ہی اُنہوں نے مکان لے رکھا تھا اس لئے ہمہ وقت کے حاضر باش اور دل و جان سے اپنے شیخ کے پرستار تھے۔ انہوں نے خلافت ناموں کا مسودہ عربی میں تیار کیا اور سید حسین نے انہیں نہایت خوش خط لکھا پھر وہ خلافت نامے شیخ کی خدمت میں پیش ہوئے۔ آپ نے ایک خلافت نامے کا مضمون پڑھا اور اُسے واپس کرتے ہوئے سید حسین سے فرمایا کہ اس کے آخر میں بحیثیت کاتب اپنا نام لکھو۔ یہ ضروری ہے۔ میرے شیخ حضرت بابا فریدؒ نے جب کچھ مُریدوں کو خلافت نامے دینے کا ارادہ کیا تو مولانا بدر الدین اسحاق کو فرمان ہوا کہ ان عزیزوں کے لئے خلافت نامے لکھ دو۔ ایک پرانے مرید تھے جنہیں خلافت نہیں دی گئی تھی اُنہوں نے کہنا شروع کیا کہ میں اتنے دنوں سے خونِ جگر کھا رہا ہوں شیخ نے مجھے خلافت نہیں دی اب میں اپنے لئے یہ کاغذ کا پرزہ خود ہی لکھ لوں گا۔ شیخ سے کسی نے یہ بات کہہ دی تو اُنہوں نے مولانا بدر اسحاق کو حکم دیا کہ جن لوگوں کو تم خلافت نامے لکھ کر دیتے ہو اُن کے آخر میں بحیثیت کاتب اپنا نام لکھ دیا کرو تاکہ کسی کو جعل سازی کرنے کی جرأت نہ ہو۔" سید حسین نے شیخ کا یہ ارشاد سُن کر خلافت ناموں کے آخر میں اپنا نام لکھ دیا، اب شیخ نے اُن پر دستخط فرمائے اور یہ الفاظ لکھے: "من الفقیر محمد بن احمد بن علی البداؤنی البخاری" یہ سب لوگ جن کو

خلافت دی گئی تھی، اُس وقت مجلس میں حاضر تھے اور اپنی اپنی جگہ بیٹھے تھے۔ حضرت نے ایک ایک کرکے اپنے دستِ مبارک سے خلافت نامہ عطا فرمایا اور خلعت خاص بھی سب کو مرحمت ہوا۔ جسے خلافت نامہ دیتے تھے اُسے مختصر لفظوں میں کچھ وصیت بھی فرماتے جاتے تھے۔ مولانا علاؤ الدین نیلی اور مولانا شمس الدین یحییٰ کے خلافت نامے بچ رہے کیونکہ یہ دونوں اُس وقت اودھ میں تھے۔ وہ حضرت نے شیخ نصیر الدین اودھی چراغِ دہلیؒ کو دیئے اور فرمایا انہیں اُن دونوں کے پاس بھجوا دینا۔"

انتقال سے ایک دو ماہ پہلے ایک دن شیخ کے مرید علی بن محمود جاندار حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا "آخر کیا سبب ہے لوگ میرے پاس قوالوں کو کیوں نہیں آنے دیتے۔" علی بن محمود نے عرض کیا "بیماری کے سبب مخدوم کو بہت ضعف ہو گیا ہے اس لئے قوالوں کو روک دیا جاتا ہے کہیں سماع سے ضعف اور نہ بڑھ جائے۔" شیخ نے فرمایا "سماع کے وقت میرے اندر اتنی قوت ہوتی ہے جتنی اور کسی وقت نہیں۔"

اُس زمانے میں آپ اکثر حضرت شیخ سیف الدین باخرزی کا یہ شعر پڑھتے تھے ؎

خیر بادا گفتم ایمان گرچہ نیست
جانِ خود را گفتن آسان خیر باد'

کبھی غفلت سی ہو جاتی کچھ دیر خاموش رہ کر چونکتے اور یہ مصرع زبان مبارک پر جاری ہوتا۔
"می رویم و می رویم و می رویم"

اُس زمانے میں خانقاہ میں تل دھرنے کو جگہ نہیں تھی، ہزاروں عقیدت مند دور دور سے شیخ کی زیارت کرنے کو آتے تھے۔ خانقاہ کے خدام انہیں پانچ دس کی ٹولیوں میں شیخ کے پاس بھیجتے۔ اُن میں اکثر عقیدت مند روپیہ، یا غلہ یا روٹیاں سات بار حضرت کے اوپر سے اُتار کر لاتے اور صدقہ کر دیتے۔ خیرات و صدقات کی کثرت کے باعث خانقاہ کے باہر بہت سے فقراء اور مساکین جمع ہو گئے تھے۔ علی بن محمود اپنے غلام کو لے کر آئے جس کا نام شادی تھا اور حضرت پر صدقہ کر کے اُسے آزاد کر دیا۔

۸ ربیع الاول ۷۲۵ھ (مطابق ۲۲ فروری ۱۳۲۵ء) کو جمعہ تھا۔ استغراق اور تحیر کا غلبہ پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا۔ کھانا پینا بالکل ترک کر دیا ایک دن آپ کے اقربا نے سوتوں کا پانی پیش کیا اور بہت اصرار کیا کہ آپ نے کئی دن سے کچھ نہیں کھایا ہے اس کے دو تین گھونٹ پی لیجئے۔ آپ نے دریافت فرمایا: "کیا ہے؟" عرض کیا: "سوتوں کا پانی ہے۔" فرمایا "اُدھر دریا میں پھینک دو۔"

کسی وقت عالمِ استغراق سے باہر آتے تو صرف یہ فرماتے:

"کیا نماز کا وقت ہوگیا؟ میں نے نماز پڑھ لی؟" کوئی کہتا: "جی ہاں ابھی تھوڑی دیر پہلے آپ نے نماز پڑھ لی تھی۔" فرماتے: "خیر۔ ایک بار اور پڑھ لوں"۔ اس طرح ہر نماز کو دو دو، تین تین بار ادا فرماتے۔ جس دن بھی ہوتا فرماتے "آج جمعہ ہے۔ دوست کو اپنا وعدہ یاد کرنا چاہیئے۔" پھر فرماتے: "می رویم و می رویم و می رویم۔"

اب انتقال فرمانے میں ایک ہفتہ باقی تھا۔ اپنے سب عزیزوں اور خدمت گاروں کو طلب فرمایا۔ سب آکر دست بستہ کھڑے ہو گئے۔ خواجہ اقبال حضرت کی پائینتی کو کھڑے تھے اُن کی طرف اشارہ کر کے حاضرین سے فرمایا: "تم سب گواہ رہنا اگر اس نے کوئی چیز خانقاہ میں بچا کر رکھی تو کل خدا کے سامنے جوابدہ ہوگا۔" خواجہ اقبال نے عرض کیا آپ اطمینان رکھیئے میں کچھ بچا کر نہیں رکھوں گا سب کچھ حضرت پر صدقہ کر دوں گا۔" یہ کہہ کر خواجہ اقبال فوراً گئے اور چند بوریاں آٹے کے درویشوں کے کھانے کے لئے روک کر سب سامان محتاجوں میں تقسیم کر دیا۔ سیّد حسین کرمانی نے حضرت کو آکر بتایا کہ خانقاہ میں جو کچھ تھا سب نقراء میں تقسیم کر دیا ہے صرف چند روز کے خرچ کا آٹا روک لیا ہے۔ یہ سُن کر حضرت کے چہرے پر غصّے کے آثار ظاہر ہوئے۔ فرمایا: "لالا کو بلاؤ۔" خواجہ اقبال بھاگے بھاگے آئے تو حضرت نے فرمایا: "لالا۔ تم نے یہ آٹا کیوں روک لیا؟" اقبال نے کہا "خانقاہ میں جو کچھ تھا سب خیرات کر دیا صرف چند روز کے خرچ کا غلّہ اس لئے روک لیا ہے کہ ان ہزاروں بندوں کو کھلانے کے لئے میرے پاس کچھ نہیں رہے۔ حضرت نے ناگواری کے لہجے میں: "اُن بندوں کو میرے پاس بھیجو۔" خانقاہ کے سینکڑوں افراد ہر طرف سے آکر جمع ہو گئے حجرہ اور سارا صحن بھر گیا۔ حضرت نے نحیف و نزار آواز میں اُنہیں حکم دیا: "تم سب لوگ جاؤ اور گوداموں کے تالے توڑ کر غلّہ لوٹ لو۔" آناً فاناً ہزاروں آدمیوں نے سب غلّہ لوٹ لیا اور دیکھتے دیکھتے گوداموں میں جھاڑو دے کر ایسا کر دیا جیسے یہاں کبھی ایک دانہ بھی نہیں تھا۔

خواجہ شمس الدین دامغانی جو شیخ کے ہم مکتب بھی تھے کہنے لگے کہ بہت سے عقیدت مندوں نے پر تکلف اور عالیشان مقبرے تیار رکھے ہیں تاکہ اُن میں سے کسی عمارت کو شیخ کا روضہ بننے کی سعادت مل جائے۔ آپ اس بارے میں کیا وصیّت فرماتے ہیں؟" شیخ نے کہا: "مولانا میں کسی کی عمارت

کے نیچے سونے والا نہیں۔ میں تو صحرا میں سوؤں گا۔"

۱۷ ربیع الثانی ۷۲۵ھ (مطابق ۲ اپریل ۱۳۲۵ء) کو بدھ کے دن صبح سات بجے کے قریب آپ "فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ" کے مصداق رحمت الٰہی کے آغوش میں آسودہ ہوئے۔ یہ اس حیات ظاہری کے عارضی دور کا خاتمہ اور اس حیاتِ معنوی کا آغاز تھا جس کا دامن ابد سے بندھا ہوا ہے۔ [۱۳]

---

[۱۳]۔ درگاہ حضرت نظام الدین اولیاء میں منعقدہ سیمینار میں پڑھا گیا۔ ۱۹۷۷ء

پان اسلام ازم اور پاکستان*

جمال الدین افغانی اور عرب رهنما

(۱)

رشید احمد (جالندهری)

ترجمه : احمد بشیر

موجوده دور میں مسلم ممالک کے مابین اتحاد کا تصور هر مسلمان کا سنہرا خواب رها هے۔ خاص طور پر انیسویں صدی کے آخری چوتھائی میں جب مسلمان حکومتیں یکے بعد دیگرے مغرب کے تسلط و تغلب کا شکار هوتی گئیں اور اپنے هی وطن میں ذلیل و خوار هوئیں، اس اتحاد کی ضرورت زیادہ محسوس هونے لگی۔ لیکن اتحاد بین‌المسلمین یا مغربی اصطلاح کے مطابق ''پان اسلام ازم،، کا مطلب کیا هے ؟ کیا اس سے مراد سیاسی اتحاد هے ؟ اور اگر ایسا هے تو پھر یه اتحاد کس مقصد کے لئے هے اور کس کے خلاف ؟

اصل مسئله پر بحث سے پیشتر اس بات کا ذکر بے محل نه هوگا که مغربی سامراج نے مسلمانوں کے اس خواب کا خوب استحصال کیا هے۔ اور ایسے مسلمانوں کے خلاف اپنی جارحانه کاروائیوں کا جواز بنایا هے۔ پان اسلام ازم کو پہلے اس نے ایک رجعت پسندانه اور تنگ نظریه کی حامل، مذهبی جنون پر مبنی جارحانه تحریک قرار دیا پھر اس بہانے جہاں کہیں بھی آزادی

* یه مقاله جنوری ۱۹۷۵ میں قائداعظم یونیورسٹی' اسلام آباد کے شعبۂ پاکستانیات ، میں پڑھا گیا تھا بعد میں یونیورسٹی کے سهماهی مجله 'Scrutiny' (دسمبر ۱۹۷۵) میں شائع هوا۔ پہلی قسط میں جمال الدین افغانی کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے ، اس کے بعد سامراج کی سازشوں اور عرب رهنماؤں کی مساعی کا تذکرہ ہے ۔ دوسری قسط جو ابھی سپرد قلم نہیں کی جاسکی ، مسلم وحدت اور پاکستان سے تعلق رکھتی ہے' موجودہ حالات میں همارے لئے مسلم وحدت کو بطور نصب العین اختیار کرنا ازبس ضروری هوگیا ہے ، اس لئے هم اس کا اردو ترجمه پیش کر رهے هیں ۔

کے علم بردار اور مصلحین اٹھے، انہیں کچل کے رکھ دیا۔ یہ مسلم دشمنی حکمرانوں تک ھی محدود نہ تھی بلکہ بعض مستشرقین اور نام نہاد سکالروں نے بھی مسلمانوں اور مغربی عوام کے مابین غلط فہمیاں پیدا کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ انھوں نے پان اسلام ازم کو ایسے رنگ میں پیش کیا کہ مغربی عوام سہم گئے۔ ان کے دل میں یہ وھم سما گیا کہ مسلمان ایک وحشی قوم ھیں جنہوں نے لندن اور پیرس پر چڑھائی کی ٹھان رکھی ھے۔ اسلام کی ایسی بھیانک تصویر پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ مشرق کے خلاف مغربی سامراج کی وحشیانہ کاروائیوں کو حق بجانب قرار دیا جا سکے۔ لارڈ کرومر (Cromer) نے ۱۹۰۶ میں مصر کے سیاسی انتظام سے متعلق برطانوی حکومت کو جو رپورٹ پیش کی اس میں یہ لکھا: ''پان اسلام ازم کا عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ھے کہ دنیا کے سارے مسلمانوں کو متحد کر کے عیسائی طاقتوں کا مقابلہ کیا جائے۔

دوم۔ یہ ایک آسان اصطلاح ھے جس سے بہت سے مفہوم وابستہ ھیں اور جو اس کے بنیادی مقصد سے متعلق ھیں۔

سوم۔ اس سے یہ بھی مراد ھے کہ اسلام کا خالص اسلامی بنیادوں پر پھر سے احیاء کیا جائے۔

دوسرے الفاظ میں، ان دقیانوسی اصولوں کی تجدید کی جائے جو ایک ہزار سال پہلے ایک غیر مہذب معاشرے کی رہنمائی کے لئے وضع کیئے گئے تھے۔'' (۱)

پروفیسر ڈی۔ ایس۔ مارگولیتھ (D.S. Morgoliouth) نے اس رپورٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ھے: ''خوف و ہراس پھیلانے والے ان یورپینوں کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ھے کہ ہزار سال یا اس سے بھی زائد عرصہ سے اسلام کبھی بھی اپنے دشمنوں کے خلاف متحدہ محاذ نہیں بنا سکا۔ اس لئے اس خیال کو ایک واھمہ سمجھ کر مسترد کر دینا چاھئے۔ وہ مسلمان جو ایشیا اور

افریقہ سے یورپینوں کے اخراج کو پسند کریں گے غالباً وہ لوگ ھیں جو فقیہوں کے پیش کردہ اسلام سے مجنونانہ طور پر رغبت رکھتے ھیں ..... وہ لوگ جو تہذیب و تمدن کی سہولتیوں سے زبر دستی منقطع ھو جاتے ھیں ان سے کیسا خوف ؟ ،،(۲)

ان بیانات میں جو مغالطہ ھے اسے رفع کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ موجودہ تاریخ کی ستم ظریفی ھے کہ تہذیب و تمدن کی دعویدار حکومتوں نے جو 'جمہوریت'، 'ترقی'، اور 'انسانیت'، کی علمبردار ھونے کے بہت بلند بانگ دعوے کرتی رھی ھیں، مشرق کے عوام کو ان کے اپنے ھی وطن میں بنیادی حقوق سے محروم کردیا ۔ دراصل بقول ایک مغربی مصنف : یہ اقوام کی بد قسمتی ھے کہ سقراط زندہ نہیں ھے، اور نہ ھی اس نے اپنا جانشین چھوڑا ھے جو سیاستدانوں اور اخبار نویسوں سے یہ پوچھے کہ وہ 'آزادی' اور 'جمہوریت' کا صحیح مفہوم کیا لیتے ھیں۔(۲ اے)

پان اسلام ازم اور جمال الدین افغانی :

حالیہ تاریخ میں افغانی مسلم معاشرے کی متحرک ترین شخصیت گزرے ھیں، جو پچھلی صدی میں پیدا ھوئے ۔ انھوں نے اپنے قول اور فعل سے یہ ثابت کردیا کہ وہ مغربی استعمار کی غلامی سے نہ صرف مشرق وسطیٰ کے مسلمانوں کی آزادی کے لئے بے تاب تھے بلکہ وہ مشرق کی جملہ اقوام کو خود مختار دیکھنے کے متمنی تھے۔ موجودہ دور میں شاید وہ پہلی شخصیت تھے جن کا پیغام آزادی مشرق کی کسی ایک قوم یا ملک تک محدود نہیں تھا ۔ ان کی سیاسی بصیرت مذھب، زبان، نسل اور رنگ کی کسی پابندی سے متاثر نہیں تھی۔ یہ درست ھے کہ انھوں نے مسلمانوں کی طرف خصوصی توجہ دی اور مغرب کے خلاف ان کا متحدہ محاذ قائم کرنے کی سعی کی، تا ھم اس بات سے ایک آزاد خود مختار مشرق کے متعلق ان کے نظریات پر حرف نہیں آتا ۔

چونکہ وہ ایک مسلم گھرانے میں پیدا ہوئے تھے، عربی اور فارسی بولتے تھے اس لئے لازماً ان کے پہلے مخاطب وہی لوگ تھے جو ان کے ہم مذہب، ہم وطن اور ہم زبان تھے۔

افغانی ایک ممتاز عالم تھے۔ اسلام کے کلاسیکی علوم پر انہیں حیرت انگیز عبور حاصل تھا۔ ان کے شاگرد مفتی محمد عبدہ کے بقول وہ ایک صوفی فلسفی تھے۔ ان کے سیاسی خیالات علوم اسلامیہ کے گہرے مطالعہ کا نتیجہ تھے۔ اسلام میں آزادیٔ انسان کا تصور بہت بلند ہے جو مذہب، رنگ اور نسل سے ماوراء ہے۔ یہی وجہ ہے کہ افغانی نے اپنی زندگی مشرقی اقوام کی خدمت کے لئے بالعموم اور مسلمانوں کے لئے بالخصوص وقف کر دی۔ انہوں نے پوری زندگی غربت میں بسر کی اور اسی میں جان دی۔ جرأت اور ایثار کی بلند مثال کے سوا یا اپنے شاگردوں سے مکالمات اور مباحث کے علاوہ کوئی چیز ترکہ میں نہیں چھوڑی۔ ان شاگردوں نے افلاطون کی طرح اپنے عظیم استاد کے پیغام کو عام کیا۔

مسلم اتحاد۔ کیوں اور کس کے خلاف؟

فی الحال ہم اس بحث کو افغانی کے ان افکار اور نظریات تک محدود رکھیں گے جن کا تعلق مسلمانوں کے امور سے ہے۔ جہانتک آزاد و خود مختار مشرق سے متعلق الکے خیالات کا تعلق ہے، انہوں نے لکھا ہے: ''میں نے اپنے دماغ کی تمام تر قوتوں کو مشرق کے روگ کی تشخیص اور اسکا علاج دریافت کرنے میں صرف کر دیا۔ میں نے دیکھا کہ مشرق کا مہلک ترین مرض اسکی اقوام میں نا اتفاقی اور بدنظمی ہے۔ ان کے افکار میں پراگندگی ہے، وہ نا اتفاقی پر متفق اور اتفاق پر غیر متفق ہیں۔ چنانچہ میں نے ان کی آواز میں یکجہتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور انہیں مغرب کے خطرہ سے خبردار کیا جو انہیں محاصرے میں لے رہا تھا۔،، (۳) ہم ان کی سرگرمیوں کے اس پہلو پر ایک الگ مضمون میں روشنی ڈالیں گے۔

افغانی اقوام کی تاریخ اور انکے عروج و زوال پر گہری نظر رکھتے تھے۔ لہذا جب ہم انہیں زندگی کے حقائق کا جو انسانی تاریخ میں اہم کردار ادا کرتے ہیں، اعتراف و اقرار کرتے دیکھتے ہیں تو ہمیں حیرت نہیں ہوتی۔ ہم اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ مذہب کے علاوہ زبان، نسل اور وطن کی یکسانیت بھی تاریخ کو ایک خاص سمت میں چلانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اس بنا پر افغانی کی یہ رائے تھی کہ ان ممالک کو، جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے، مغرب کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنا چاہئے۔ اس متحدہ محاذ کو آجکل کے محاورے میں کنفیڈریشن کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ان کی رائے تھی کہ صرف یہ نظام ہی مسلم اقوام کو متحد کرنے میں کارگر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے مسلمان قوموں کو وحدانی نظام حکومت کا جس میں سارے انتظامی امور کا ارتکاز ہو، کبھی مشورہ نہیں دیا اور اس بات کی ایسے شخص سے توقع بھی نہیں کی جا سکتی جس کی نظر تاریخ عالم پر بالعموم اور مسلم اقوام کے مسائل پر بالخصوص رہی ہو۔

ان کی رائے میں مسلم ریاستیں اپنے ذاتی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے اور ایک دوسرے کے اندرونی معاملات میں مداخلت کے بغیر مغرب کے خلاف متحدہ محاذ بنا سکتی ہیں۔ چونکہ مسلمان قرآن مجید کے الہامی ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، اس لئے انہیں باہمی اختلافات قرآنی تعلیمات کی روشنی میں حل کرنے چاہیں، مسلمان حکمرانوں کو اس قسم کے اتحاد (کنفیڈریشن) کی دعوت دیتے ہوئے افغانی لکھتے ہیں: "پشاور سے ادرنہ (ترکیہ) تک مسلمان ریاستیں مذہب، جغرافیہ اور قرآن کی رو سے ایک ہیں، ان کی آبادی پانچ کروڑ سے (س زمانے میں) کم نہیں۔ جرأت اور بہادری ان کے نمایاں اوصاف ہیں۔ کیا انہیں دوسری اقوام کی طرح اپنے دفاع اور تقدیم کے لئے متحد ہونے کا کوئی حق نہیں؟ . . . . اس سے میرا یہ مطلب نہیں کہ تمام اختیارات ایک شخص کو سونپ دیئے جائیں کیونکہ یہ مشکل امر ہے لیکن میری یہ خواہش ضرور ہے کہ قرآن ان کے مابین حَکَم اور مذہب ان کے اتحاد

کا آخری مقصود ہو اور ہر ملک کے صاحب اختیار شخص کو اپنے ہمسایوں کی حفاظت کی پوری کوشش کرنی چاہئے کیونکہ اس کی اپنی زندگی اور بقا ان پر منحصر ہے، یہ تعاون جو موجودہ وقت میں قانون ضرورت (Law of Necessity) کا تقاضا اور قوت حاجت (Force of Need) کا امر ہے، ان کے مذہب کی بنیاد بھی ہے، یہی ساعت باہمی سمجھوتے کی ہے ،، (۴)

مسمان فرمانرواؤں کو اتحاد کی تلقین کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:
''ہمیں امید ہے کہ مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے والا پہلا نعرہ ان کی طرف سے بلند ہوگا جو اپنے مقام اور طاقت کے لحاظ سے ان سب میں ممتاز ہیں اور مجھے یقین ہے کہ اس کار خیر میں علماء سب سے بڑھ کر حصہ لیں گے،، (۵)

ظاہر ہے کہ افغانی کا پان اسلام ازم کا تصور کسی مذہبی گروہ، فرقہ یا امن پسند قوم کے خلاف نہیں تھا۔ یہ صرف استعمار پسند طاقتوں کے خلاف تھا، جنہوں نے اقوام مشرق (جن میں اکثریت مسلمانوں کی تھی) کی آزادی کو پامال اور غصب کیا تھا۔ لہذا کرومر کا یہ الزام کہ پان اسلام ازم عیسائیوں کے خلاف تھا، بالکل بے بنیاد ہے۔ دراصل کرومر اور ان کے ہم خیال لوگوں نے عیسائیت کو استعمار سے مترادف قرار دے کر اسے سخت نقصان پہنچایا۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی مذہب خواہ وہ ہندومت ہو، یا عیسائیت بدھ مت ہو، یا اسلام، استعمار کے حق میں نہیں۔ اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مسلمانوں کے علاوہ افغانی کے پیروکاروں میں عیسائی اور یہودی بھی شامل تھے۔ ادیب اسحاق شام کے عیسائی تھے جبکہ ابن صنوع مصری یہودی تھے ۔ یہ دونوں اخبار نویس تھے اور انہوں نے افغانی کے پیغام کو عام کیا ۔ جب افغانی پیرس پہنچے تو ابن صنوع نے انہیں مشرق کے ایک عظیم فلسفی کی حیثیت سے فرانسیسیوں سے متعارف کرایا۔

مغرب کے دلدادہ مصری حکمران افغانی اور ابن صنوع سے خوش نہیں تھے اور انہوں نے ابن صنوع کو مصر بدر کر دیا۔ وہ پیرس چلا گیا جہاں

اس نے اپنا ایک رسالہ نکالا جس میں اس نے افغانی کا پروپیگنڈا کیا۔ ان مثالوں سے یہود و نصاریٰ سے افغانی کے تعلقات پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ جب ادیب اسحاق نو عمری میں فوت ہو گیا تو افغانی کو اس کا بہت رنج ہوا اور انہوں نے کہا: ''اس کی موت سے ہم افسردہ اور چشم پرنم ہیں۔ انا للہ وا نا الیہ راجعون،، یہ بات قابل ذکر ہے کہ حال ہی میں مصر نے ادیب اور ابن صنوع دونوں کی قومی خدمات کا سرکاری طور پر اعتراف کیا ہے۔ (٦)

یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ افغانی کی زندگی میں ایک وقت ایسا بھی بھی آیا جب انہیں دنیا کے عظیم مذاہب میں اتحاد پیدا کرنے کا خیال آیا۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت کے بنیادی اصول اور مقاصد ایک ہیں۔ وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں نہ کہ مخالفت۔ لیکن بعد میں انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ ناقابل عمل ہے کیونکہ مذہبی پیشوا آپس کے شدید اختلافات کو بہت ہوا دے چکے ہیں۔(۷) نیز افغانی کو سیاسی زندگی کی مصروفیات نے اس طرف زیادہ توجہ دینے کی مہلت نہ دی۔ بہر حال ان کے شاگرد مفتی محمد عبدہ نے شام میں اپنے قیام کے دوران اتحاد بین‌المذاہب کے لئے کام کیا۔

شروع میں عثمانی سلطنت کے تاجدار سلطان عبد الحمید کو افغانی کی تائید حاصل تھی۔ سلطان نے بعض ذاتی اغراض کی بنا پر پان اسلام ازم کا چرچا کیا تھا۔ لیکن زندگی کے آخری ایام میں سلطان سے افغانی کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے۔ سلطان عبد الحمید ایک آمر بادشاہ تھے*۔ افغانی در اصل بادشاہ کے صرف اس حد تک موئید تھے کہ وہ سلطان کے ذریعہ سے خلافت کے ڈھانچے میں، جسکا ماضی شاندار اور روایات تابندہ تھیں، اصلاح کرکے دستوری بنیادوں پر مستحکم بنانے کے خواہشمند تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ خلافت کو بہر صورت برقرار رکھا جائے، کیونکہ وہ عالم اسلامی کے اتحاد کی علامت تھی۔ انہوں نے سلطان پر زور دیا کہ وہ برطانوی استعمار کے خلاف سخت رویہ اختیار کریں

---

* اسی لئے ہماری رائے یہ ہے کہ افغانی نے سلطان پر اعتماد کرکے سیاسی غلطی کی تھی۔

اور سیاسی اختیارات مستعد اور قابل آدمیوں کو سونپ دیں۔

نیز حق خود اختیاری کی بنا پر سلطنت کے دور افتادہ علاقوں کی تنظیم نو کریں۔ مثال کے طور پر انھوں نے کہا کہ سلطان مصر میں اپنے قانونی حق کو جسے انگریزوں نے غصب کر لیا تھا، دوبارہ حاصل کریں۔ لیکن ساتھ ھی مصر میں اولوالعزم آدمیوں کو منتخب کرکے زمام کار انھیں دے دیں۔ تاکہ وہ ایک خود مختار حکومت بنا سکیں۔

افغانی سلطان پر اس وقت سخت معترض ھوئے جب انھوں نے ایک شاھی فرمان کے ذریعے انگریزوں کے خلاف جنگ کرنے کی بنا پر عرابی پاشا پر بغاوت کا الزام لگایا۔ سلطان کے اس ناروا فعل پر اظہار رائے کرتے ھوئے افغانی لکھتے ھیں :۔ ''خلافت عثمانیہ کو یہ بات ذھن نشین رکھنی چاھئے کہ عرابی پاشا کے خلاف اس سرکاری فرمان نے مصر میں انگریزوں کے داخلہ کا راستہ صاف کر دیا ھے۔ اسے یہ امر فراموش نہیں کرنا چاھئے کہ مصر سلطنت عثمانیہ کا ایک اھم حصہ ھے۔ اسے آسٹریا کی جوع الارضی سے غافل رھنا چاھیے نہ روس کی حریصانہ نگاہ اور فرانس کے مشکوک عزائم سے،،(۸) اس سے یہ بات عیاں ھے کہ مسلم دنیا میں حالات کے اس ناگوار موڑ سے افغانی کتنے مضطرب تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی خدمت کی انتہائی کوشش کی لیکن چند علماء جن کا سلطان پر روحانی اثر تھا، سلطان اور اس عظیم مسلم مفکر کے مابین غلط فہمیاں پیدا کرنے میں کامیاب ھوگئے۔ اور افغانی کا اتحاد اسلامی کا خواب پریشان ھوگیا۔ انگریز افغانی کے خلاف کاروائیوں میں پیش پیش تھے۔ ھندوستان سے تو انھیں از خود نکال دیا اور مصر اور ایران سے اپنے کٹ پتلی حکمرانوں کے ذریعہ نکلوا دیا۔ ان حالات نے افغانی میں تلخی پیدا کردی تھی اور ایک دفعہ انھوں نے رنج و اندوہ سے کہا تھا، ''مسلمانوں کے پاس شہوت رانی کے سوا کچھ بھی نہیں رھا،،۔(۹) تاھم انھیں مشرقی افق سے ایک نئی اور روشن صبح صادق کے طلوع کا پورا یقین تھا۔

افغانی کے افکار

ذیل میں افغانی کے افکار کو اختصار سے پیش کیا جاتا ہے :-

۱- سامراجی طاقتوں کے استیلاء سے مسلم اور عرب ممالک کو بچانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مسلمان اپنے ممالک کے غیر مسلم عناصر سے ملکر متحدہ جدوجہد کریں۔ افغانستان، ایران، مصر اور خلافت عثمانیہ کے فرمانرواؤں اور عوام سے اتحاد کی اپیلوں کو آج کل کی اصطلاح میں ایک کنفیڈریشن کے قیام کی دعوت سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ (۱۰) لیکن مغرب کی استعمار پسند حکومتوں نے ان کی اس سعی کو مشرق میں اپنے مفادات کے منافی قرار دیا۔ لہذا وہ اسے ہر قیمت پر ناکام بنانے پر تلے ہوئے تھے۔ اپنے عوام کو دھوکہ دینے کے لئے ان حکومتوں نے افغانی کی اس کوشش کو پان اسلام ازم کا ھوا بنا کر پیش کیا اور اس طرح اسلام اور مسلمانوں کے خلاف اپنی جارحیت کا جواز پیدا کیا۔ چونکہ مسلمان اور عرب حکومتیں اپنے دفاع کے ناقابل تھیں اس لئے چند اعتدال پسند مسلم مفکروں نے پان اسلام ازم کے متعلق غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کی۔ ایسا کرنے سے ان کا مدعا یہ تھا کہ مسلم ممالک کے خلاف مغربی جارحیت کا جواز ختم کیا جائے۔ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے مصر کے احمد لطفی سید لکھتے ہیں کہ انھیں مسلمانوں میں کہیں بھی اتفاق نظر نہیں آیا۔ اس کے برعکس انہیں ہر جگہ نا اتفاقی نظر آئی۔ البتہ جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ مغرب کی استعماری طاقتیں (جن کا نظام زندگی اور مزاج ان سے مختلف ہے) مشرق وسطیٰ کے ممالک کے خلاف باہم متحد و متفق ہیں تو ان کے دل میں بھی لازمی طور پر آپس میں ایسے اتحاد اور اتفاق کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔(۱۰ اے) بالفاظ دیگر لطفی سید کا کہنا یہ تھا کہ مسلمانوں میں اتحاد کا خیال خود مغربی طاقتوں کے رویہ سے پیدا ہوا ہے، نہ کہ مذہب کی وجہ سے جیسا کہ کرومر نے سمجھا اور پیش کیا کہ مسلمان عیسائیت کے خلاف مسلم دنیا کا متحدہ محاذ بنانا چاہتے ہیں۔

۲۔ افغانی نہ تو پرانے نظام تعلیم یعنی درس نظامی سے خوش تھے اور نہ ھی نئے تعلیمی نظام سے، جسے مغرب سے من و عن مستعار لیا گیا تھا۔

''تعلیم اور طریقہ تعلیم،، کے موضوع پر تقریر کرتے ہوئے (کلکتہ ۸ نومبر ۱۸۸۲ء) افغانی نے فرمایا : ''علماء جو کبھی صحیح معنوں میں دانشور اور حکیم تھے آج کل فلسفہ، منطق اور لسانیات پر محض چند کتابیں پڑھنے پر اکتفا کرتے ھیں۔ انھیں نہ تو فلسفہ کا علم ھوتا ھے نہ منطق کا،،۔ درس نظامی پر اعتراض کرتے ہوئے وہ کہتے ھیں : ''آج کل کے زمانے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثال کے طور پر صرف و نحو کا مقصد یہ ھے کہ صحیح عربی زبان لکھنے اور بولنے پر پوری قدرت حاصل ھوجائے۔ لیکن مسلمان صرف و نحو کو ذریعہ نہیں سمجھتے، مقصود بنالیتے ھیں اور سالہا سال تک قواعد کی باریک ترین تفصیلات پڑھنے کے باوجود نہ تو عربی صحیح طور پر بول سکتے ھیں، نہ لکھ سکتے ھیں بلکہ سمجھ بھی نہیں سکتے . . . یہ بات حیرت انگیز ھے کہ ھمارے علماء محض صدرا اور شمس بازغہ پڑھ کر بڑے فخر سے اپنے آپ کو فلسفی سمجھنے لگتے ھیں جب کہ وہ اپنے دائیں اور بائیں بازو میں بھی تمیز نہیں کر سکتے۔ انہوں نے کبھی اپنے آپ سے یہ سوال نہیں کیا کہ ھم کون ھیں اور کیوں ھیں؟ ھمیں کیا ھونا چاھیے اور ھمیں کیا کرنا چاھیے؟

علاوہ ازیں، علم فقہ مدنی اور سیاسی قوانین پر مشتمل ھے۔ اور فقہ کا ماھر اپنے ملک کا وزیر اعظم یا سفیر بننے کا مستحق ھے لیکن ھمارے آج کل کے فقیہہ نہ صرف بند کواڑوں کے پیچھے لوگوں سے الگ تھلگ ھوجاتے ھیں بلکہ یوں محسوس ھوتا ھے جیسے دنیاوی امور سلجھانے میں اپنی نااھلی پر وہ فخر کرتے ھوں . . . حقیقت میں ایک صحیح عالم دین نور (کے مثل) ھے جس سے ساری دنیا روشن ھوجاتی ھے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو اسے کم از کم اپنا ملک یا اپنا شہر، یا اپنا قصبہ یا گاؤں اور نہیں تو اپنا گھر ھی روشن کرنا چاھیے۔،،(۱۱)

نئی تعلیم سے متعلق علماء کے خیالات کو رد کرتے ہوئے افغانی کہتے ہیں : ''سب سے عجیب چیز یہ ہے کہ علماء نے آج کل علم کو دو انواع میں تقسیم کر دیا ہے ۔ ایک کو وہ اسلامی علم سے موسوم کرتے ہیں اور دوسرے کو یورپی علم سے ۔ اسی بنا پر وہ ایک مفید علم سے اکتساب روک دیتے ہیں ۔ وہ اس چیز کو قطعاً نہیں سمجھتے کہ علم جو ایک شرف انسانی ہے، کسی خاص گروہ یا قوم سے متعلق نہیں ۔ علم کسی اور واسطے سے معلوم نہیں نہ کسی علت کا معلول ہے ، یہ ایک ایسی شے ہے جس سے اشیا کی حقیقت معلوم ہوتی ہے . . . . یہ کتنی انوکھی بات ہے کہ مسلمان علماء ان علوم کا تو بڑے ذوق ، شوق سے مطالعہ کرتے ہیں جو ارسطو سے منسوب کئے جاتے ہیں جیسے ارسطو مسلمان تھا، لیکن اگر کوئی خیال یا نظریہ گلیلو، نیوٹن یا کپلر سے متعلق ہو تو اسے کفر کہہ کر رد کردیتے ہیں . . . نئے علوم کو رد کرنے میں ان کی منطق یہ ہے کہ اس طرح وہ اسلام کو خارجی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں ۔ لیکن وہ خود اسلام کے دشمن ہیں ۔ سب مذاہب میں سے اسلام علم کے قریب ترین اور حصول علم پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے ۔ اور اسلام اور نئے علوم کے بنیادی اصولوں میں کوئی تضاد نہیں ۔،،(۱۲)

چونکہ علماء کا معاشرے پر بہت اثر ہے اس لئے افغانی مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب انہیں گردانتے ہیں ۔،، ذهنی اضمحلال اور جمود سب سے پہلے ان کی صفوں ہی میں رونما ہوا اور پھر انہی کے ذریعے ساری قوم میں سرایت کرکے اسے تباہ کر گیا۔،، (۱۳) افغانی نے یہ محسوس کیا کہ علم اور علماء کا احترام اٹھ رہا ہے جب کہ حکمرانوں کے درباروں میں خوشامد کا فن عروج پر ہے ۔،،(۱۴)

دوسری طرف مغرب کی استعماری حکومتوں نے جو نظام تعلیم مغرب کے دلدادہ مصلحین کی تائید سے محکوم ملکوں پر نافذ کیا ، اس پر افغانی سخت معترض تھے ۔ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں : ''مغربی تہذیب و تمدن کے پیچھے جو فلسفہ کارفرما ہے اسے سمجھے بغیر نئی تعلیم کو رائج

کرنا مغرب کی محض کورانہ تقلید کے سوا کچھ اور نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ مصر اور ترکی میں نئی تعلیم اچھے نتائج پیدا کرنے سے قاصر رہی۔ اس سے جو نتائج برآمد ہوئے وہ صرف یہ تھے کہ لوگوں میں بزدلی پیدا ہوئی، انھوں نے بیرونی حکمرانوں کے سامنے گردنیں جھکادیں اور پرانی روایات پر کاربند اور ہم وطنوں سے نفرت کرنے لگے۔ ان مقلدین نے مغرب سے آزادی ، قومیت ، اور اس قبیل کے چند اور الفاظ کے سوا جسے وہ بار بار دھراتے رہتے ھیں، کچھ نہیں سیکھا۔ انھوں نے مغربی بود و باش کی نقالی شروع کردی۔ ان کا لباس اختیار کیا اور اپنے گھروں کو مغرب سے درآمد کردہ گراں قدر فرنیچر سے آراستہ کیا۔ اس طرح انھوں نے ایک طرف ملک کی دولت کو باھر منتقل کیا، دوسری طرف اپنے ملک کی صنعتوں اور کاریگروں پر ضرب کاری لگائی۔ یہ نظام تعلیم جذبہ جہاد اور عزت نفس کا قاتل ہے،، ۔(۱۰)

نئی تعلیم کا مذاق اڑاتے ہوئے افغانی مزید لکھتے ھیں : ''اگر افغانستان میں بھی یہ تعلیم رائج ہوتی تو آج وہ بھی برطانیہ کے زیر نگیں ھوتا۔،، یہ کہنے میں وہ کس حد تک حق بجانب تھے؟ وہ خود لکھتے ھیں ''ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل برطانوی افواج نے افغانستان پر چڑھائی کی۔ لیکن چند شہروں پر قبضہ کرکے وھاں بمشکل دوسال تک قیام کر سکیں۔ جب افغانستان کے عوام غیر ملکی حملہ آوروں کے خلاف مسلح اٹھ کھڑے ہوئے تو انھیں اپنی جانیں بچانا مشکل ھو گیا۔ نتیجۃً برطانوی استعمار پسندوں نے افغانستان پر قبضے کا ارادہ ترک کر دیا۔ اور امیر عبدالرحمان کو جو روس چلے گئے تھے، یہ کہلا بھیجا کہ وہ آزاد حکمران کے طور پر افغانستان واپس آسکتے ھیں۔،، (۱۶)

بایں همہ افغانی نئی تعلیم کے خلاف نہیں تھے۔ وہ صرف ان طریقوں اور ذرائع کے خلاف تھے جو مغرب پسند مسلمانوں نے اپنے ممالک میں مغربی تعلیم رائج کرنے میں اختیار کئے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں سے تاکیداً کہا کہ وہ مغرب سے نئے علوم سیکھیں لیکن اس نیت سے کہ وہ انھیں اپنے ملک

و ملت، جن کا اپنا مزاج، تہذیب اور روایات ہیں، کی بھلائی اور خدمت میں استعمال کر سکیں۔ یہ خدمت وہ صرف خود اعتمادی کے جذبہ ہی سے سر انجام دے سکتے ہیں۔ خود اعتمادی کے بغیر جو نئی تعلیم کا اولین کشتۂ ناز ہے، مسلمان علم کے کسی شعبہ اور شاخ میں ترقی نہیں کر سکتے۔ نئے آزاد شدہ ممالک میں آج کل جو حالات رونما ہیں اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ افغانی کتنے صحیح تھے۔ یہ صرف خود اعتمادی ہے جس کی عدم موجودگی نے ان ممالک کے لوگوں کو زندگی کے ہر شعبہ میں پیچھے دھکیل دیا ہے۔ بعد میں اقبال بھی ان کے خیالات کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''گزشتہ چار پانچ سال کے تجربہ نے مجھے بے حد افسردہ کردیا ہے۔ مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے۔''(۱۷)

۳۔ افغانی اس خیال کے حامل تھے کہ طرز حکومت خواہ جمہوری ہو یا کوئی اور اسے عمرانی انصاف اور دستور پر مبنی ہونا چاہئیے۔ مصر کے فرمانروا توفیق پاشا سے دوران گفتگو انہوں نے فرمایا ''اگر آپ اس خیر خواہ کے مشورہ کو قبول کرتے ہیں تو جلدی سے عوام کو شوریٰ کے ذریعہ شریک حکومت بنائیں، قومی نمائندوں کا انتخاب کرائیں تاکہ وہ آپ کے نام پر قانون بنائیں اور آپ کے حکم سے نافذ کریں۔ عوام کی انتظامیہ میں شراکت سے آپ کا تخت اور اقتدار ہمیشہ قائم رہے گا۔'' (۱۸) مصری حکمران نے افغانی کے اس مخلصانہ اور دور اندیشی پر مبنی مشورہ کو مسترد کر دیا کیونکہ اس کے خیال میں مصریوں کی اکثریت جو جہلا اور کاہلوں پر مشتمل ہے، اس پوزیشن میں نہیں کہ وہ افغانی کے درس اور آتش نوائی کی متحمل ہو سکے اور اگر اسے حکومت میں شریک کر لیا گیا تو وہ ملک و ملت دونوں کو تباہ کر دیں گے۔'' (۱۹)

مسلم معاشرے کو آج بھی عمرانی انصاف اور آئین کی ضرورت ہے۔ طرز حکومت کے بیرونی ڈھانچے سے قطع نظر افغانی صرف یہ چاہتے تھے کہ مسلم دنیا آزاد ہو، اور ان کی دستوری حکومتیں عوام کی فلاح و بہبود کیلئے کام

کریں۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سٹالین نے ایک دفعہ مارشل ٹیٹو سے کہا تھا : 'سوشلزم برطانوی تاج کے لیجے بھی ممکن ہے۔ ہر جگہ انقلاب کی ضرورت نہیں'۔(۲۰) افغانی کے نزدیک سب سے اہم چیز معاشرتی انصاف ہے قطع نظر اس سے کہ اسے کس سیاسی نظام سے حاصل کیا جائے۔ دنیوی امور کے متعلق افغانی کا نقطۂ نظر یہ تھا: ''دنیا میں دو فلسفے کار فرما ہیں۔ ایک یہ ہے کہ دنیا میں کوئی چیز بھی ہماری نہیں اور ہمیں صرف ایک بوریا اور چند لقموں پر قناعت کرلی چاہئے۔ دوسرا یہ ہے کہ دنیا کی ہر چیز حسین اور پسندیدہ ہے، یہ ہماری ہے اور ہماری ملکیت ہونی چاہئے۔ موخرالذکر ہمارا مقصود ہونا چاہئے اور اسے بطور ماٹو (Motto) کے اختیار کرنا چاہئے۔ جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے یہ بیکار ہے اور ہمیں ادھر کوئی توجہ نہیں دینی چاہئے۔'' (۲۱)

پان اسلام ازم اور موجودہ دور

جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں کہہ چکے ہیں۔ پان اسلام ازم سے متعلق افغانی کا خواب برطانوی سامراج اور اس کے مشرقی حلیفوں کی شدید مخالفت کی بدولت پریشان ہوگیا۔ سیاسی صورت حال کچھ ایسی تھی کہ عرب اس طرف توجہ دینے کے قابل نہیں تھے کیونکہ وہ عثمانیوں سے اپنے قانونی اور سیاسی حقوق حاصل کرنے کے لئے جدوجہد میں مصروف تھے۔ بدقسمتی سے عثمانی عربوں کی مشکلات اور مسائل نہیں سمجھ رہے تھے۔ پہلی جنگ عظیم میں مغربی طاقتوں نے اپنی مقصد براری کے لئے اس صورت حال سے خوب فائدہ اٹھایا۔ بالآخر حالات عربوں اور ترکوں کے مابین جنگ کی صورت اختیار کر گئے۔ افغانی کے شاگردوں کی پیش گوئی کے مطابق اس جنگ نے اسلامی اور عربی تہذیب و تمدن اور تاریخی اہمیت کے حامل مقامات پر سامراجی طاقتوں کے قبضہ کا راستہ صاف کر دیا۔ فلسطین کی سٹیج پر ڈرامے کا آخری کردار ادا کرنے لئے مغرب نے عربوں کو حریفانہ گرہوں میں تقسیم کر دیا۔

عرب عثمانی سلطنت سے ، جس سے پان اسلام ازم کا مفہوم وابستہ تھا ، خوش نہیں تھے لیکن ہندوستان کے مسلمان اس نظریہ سے سرشار تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ۱۹۱۷ء میں ترکوں کی حمایت میں جو تحریک خلافت چلائی تھی وہ پان اسلام ازم سے ان کی وابستگی کا اظہار تھا۔ اس تحریک میں عقل کے بجائے جذبات نے بنیادی کردار ادا کیا۔ تاهم اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پان اسلام ازم کا نظریہ ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں کس حد تک گھر کر چکا تھا۔ حتیٰ کہ انڈین نیشنل کانگریس بھی تحریک خلافت کی حمایت کرنے پر مجبور ہوگئی تھی۔ جب تحریک کے قائدین محمد علی جوہر ، ابوالکلام آزاد ، حکیم اجمل خان اور ڈاکٹر انصاری نے گاندھی کو تحریک کی قیادت کی دعوت دی تو ہندو اور مسلم دونوں حیران ہوگئے۔ نومبر ۱۹۱۹ء کو کل ہند خلافت کانفرنس منعقدہ دہلی کی صدارت کرتے ہوئے گاندھی نے کہا : ''ایک ایسے معاملہ کے لئے جس کا تعلق صرف اور خالصتاً مسلمانوں سے ہے ، ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک ہی سٹیج پر اکٹھے ہونا کوئی عجیب بات نہیں۔ ہم ہندو مسلم اتحاد کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔ یہ ذکر بے معنی ہوگا اگر ہندو ایسے وقت میں جبکہ مسلمانوں کے عزیز ترین مفادات خطرے میں ہیں ان سے تھلک الگ رہیں۔ اور مجھے یقین ہے کہ آپ (مسلمان) اپنے ایک ایسے مقصد کو جو منصفانہ اور متبرک ہے، جلدبازی یا زبان کی تندی سے ضعف نہیں پہنچائیں گے۔

تحریک خلافت میں گاندھی کی شمولیت سے اس بات کو مزید تقویت ملتی ہے کہ پان اسلام ازم کا نظریہ نہ کسی مذہب کے خلاف تھا اور نہ ہی دوسری قوموں سے نفرت پر مبنی تھا۔ یہ اہم نکتہ افغانی کی نظر سے کبھی اوجھل نہیں ہوا۔ برصغیر کے دو عظیم دانشمند اقبال اور آزاد افغانی سے متاثر تھے۔ چوں کہ ہم اس مقالہ کی دوسری قسط پاکستان اور مسلم وحدت میں تفصیل سے برصغیر کے مسلمانوں کی خدمات کا جائزہ لے رہے ہیں۔ اس لئے یہاں ہم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہیں گے کہ ہرچند اقبال اور آزاد

برصغیر کے مسلمانوں پر زور دیتے رہے ھیں کہ وہ عربوں اور عثمانی ترکوں سے عملی ھمدردی کریں ، تا ھم وہ اس بات پر بھی زور دیتے رہے کہ مسلمان اپنے اپنے معاشروں میں مثبت اور تعمیری کردار ادا کریں ۔ تحریک خلافت سے لے کر قیام پاکستان تک مسلمانان ھند مختلف مصائب اور شدید مشکلات سے دوچار رہے ھیں لیکن اتحاد اسلامی کا خیال ان کے دلوں میں برابر پختہ ھوتا گیا ۔

جہاں تک عربوں کا تعلق ھے جب بھی انھیں داخلی مسائل سے فرصت ملی تو انھوں نے اپنی توجہ پہلے عرب اتحاد اور اس کے بعد مسلم اتحاد پر مرکوز رکھی ۔ عرب اتحاد، مسلم اتحاد کا پیش خیمہ اور ایک قدرتی عمل ھے بعینہ جیسے اتحاد اسلامی، اتحاد انسانی کا پیش رو ھے ۔ یوں لگتا ھے جیسے عرب پان اسلام ازم کے معاملہ میں مسلمانان ھند کے مقابلہ میں زیادہ حقیقت پسند واقع ھوئے ھیں ۔ موخرالذکر بالعموم اس نظریہ کی دلفریبی اور رومانیت سے مسحور ھوکر اکثر جذبات کی رو میں بہتے رہے ھیں۔ اس کے برعکس عربوں نے پہلے اپنے داخلی مسائل کو سلجھانے کی کوشش کی ھے ۔ جب مرحوم شاہ عبد العزیز نے سعودی عرب میں اپنی حکومت قائم کرلی اور ملک کو بدامنی و لاقانونیت سے نجات دلا کر امن و امان کو بحال کیا تو انھوں نے مسلم اتحاد کی طرف توجہ دینی شروع کی۔ افغانی نے مسلمانوں کو قرآن مجید کے نام پر اتحاد کی اپیل کی تھی ، ابن سعود نے توحید کے نام پر انھی باتوں پر زور دیا ۔

ابن سعود شاید پہلے شخص تھے جنھوں نے پان اسلام ازم کے روحانی پہلو کی طرف مسلمانوں کی توجہ دلائی۔ اس سے پیشتر پان اسلام ازم ھمیشہ ایک سیاسی نظریہ تصور ھوتا رھا ھے یا کم از کم مسلم مدبرین مسلم وحدت کے اس پہلو کو زیادہ وقعت نہیں دیتے رہے ۔ لیکن ابن سعود نے اس معاملہ پر رائے زنی کرتے ھوئے نظریہ کے اس اھم ترین پہلو کو زیادہ اجاگر کیا ۔

انھوں نے کہا: ''اتحاد اسلامی ہماری روح ہے اور ہمارے لئے سرمایہ افتخار۔ لیکن یہ اتحاد کیسے پیدا ہو اور اس سے مراد کیا ہے ؟ یہ اتحاد مسلمانوں کو اس بات پر متحد کرتا ہے جس پر پوری دنیا کے مسلمانوں کو اتفاق ہے یعنی خدا کی وحدانیت۔ توحید سے فہم و بصیرت کی بنا پر صحیح معنوں میں وابستگی کے سوا اور کوئی چیز انھیں متحد نہیں کر سکتی۔ اتحاد اسلامی نام ہے خدا کی ذات کے صحیح تصور اور معرفت پر مسلمانوں کے اتفاق کا۔ یہ اعلیٰ منصب اور عہدوں پر فائز مسلمانوں کا باہمی اتحاد نہیں۔ اتحاد بین المسلمین جیسا کہ میں سمجھتا ہوں اور جس پر یقین رکھتا ہوں، یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ سے محبت ، اس کی وحدانیت پر ایمان کامل اور اس سے مخلصانہ لگاؤ کی بنا پر مسلمانوں کو یکجا کیا جائے ۔(۲۲)

شاہ ابن سعود صحرائی شہ سوار تھے اور عربوں کی اعلیٰ روایات کے صحیح نمائندے۔ عرب اور مسلم اتحاد کے ضمن میں ان کی خدمات اس امر سے ظاہر ہیں کہ انھوں نے پہلے اپنی پوری قلمرو کا انتظام و انصرام درست کیا اور ایک مضبوط انتظامیہ قائم کرکے اپنے گھر کی اصلاح کی۔ کیونکہ پان اسلام ازم کا یہ اولین اور اہم ترین زینہ ہے۔ انھوں نے صحرا کی سادگی کو اپنایا، قبائلی جمہوریت، مساوات اور نیکی پر ساری عمر عمل پیرا رہ کر ایک قابل تقلید مثال قائم کی۔ تمام دنیا کے مسلمان ان کے ان اوصاف سے آگاہ تھے۔

عربوں کو قدرت کے اس عظیم عطیے یعنی حقیقت پسندی کا مظاہرہ جمال عبدالناصر کی متحرک ذات میں بھی ہوا جنھوں نے پان عرب ازم کی اس انداز سے تبلیغ کی اور اس پر یوں عمل پیرا ہوئے کہ یہ سب کچھ بالآخر ارادی یا غیر ارادی طور پر پان اسلام ازم کے مفاد کو تقویت دینے پر منتج ہوا۔ ہم ذیل میں ان کے خیالات و آراء کا جائزہ لیں گے اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ وہ کس حد تک افغانی کے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں۔

ناصر شاید پہلے با اختیار عرب لیڈر اور سربراہ مملکت تھے جنھوں نے

شعوری یا غیر شعوری طور پر افغانی کے سیاسی افکار پر عمل کیا۔ دراصل یہ افکار کسی ایسی متحرک اور انقلابی شخصیت کی تلاش میں تھے جو استعماری طاقتوں سے سختی سے لپٹ سکنے کے قابل ہو۔ یہ ایک مشکل کام تھا لیکن قدرت نے ناصر کے لئے یہ کردار متیعن کر رکھا تھا اور حق یہ ھے کہ انھوں نے اس کردار کو خوب نبھایا۔ انھیں خوب علم تھا کہ ان کی منزل مقصود بہت دور ھے۔ انھیں اس بات کا بھی علم تھا کہ اس منزل مراد تک پہنچنے کے لئے یہ اشد ضروری ھے کہ عرب سب سے پہلے اپنے ملکوں کے انتظام و انصرام کو درست کریں۔ انہیں یہ پورا احساس تھا کہ اس کے بغیر عرب اتحاد کا خواب ادھورا رھے گا۔ لہذا انھوں نے اپنی توجہ مصر کو انگریزوں کے اقتدار سے آزاد کرانے پر مرکوز کی۔ ساتھ ھی ساتھ انھوں نے مصری معاشرے میں بدعنوانیوں اور نا انصافیوں کی بیخ کنی پر بھی توجہ دی۔ بالآخر ۱۹۵۴ میں انگریز نہر سویز سے انخلا پر راضی ھوگئے۔ علاوہ ازیں ناصر نے خارجہ پالیسی آزاد رکھی اور اسے غیر جانبداری کی روش پر استوار کیا۔ انھوں نے معاھدہ بغداد میں شرکت سے انکار کر دیا کیونکہ یہ انہی طاقتوں کے ایماء پر عمل میں آیا تھا جنھوں نے چند سال پیشتر مسلم اور عرب علاقے ھتھیالئے تھے۔ ایک سال بعد ۱۹۵۵ء میں ناصر نے چیکو سلواکیہ سے اسلحہ خریدنے کا معاھدہ کیا جس سے مغربی طاقتیں چونک پڑیں کیونکہ ابھی تک عرب اور مسلم ممالک کو ھتھیار فراھم کرنے میں ان کی مکمل اجارہ داری تھی۔ ناصر کی بڑھتی ھوئی قوت کو روکنے کے لئے برطانیہ اور امریکہ دریائے نیل پر ھائی ڈیم کے منصوبہ کے لئے قرض دینے کے عہد سے منحرف ھوگئے۔ ناصر نے اس کا بدلہ ۱۹۵۶ء میں نہر سویز کو قومی ملکیت میں لے کر لیا۔ ناصر کے اس اقدام سے جہاں مصریوں میں خود اعتمادی بڑھی اور ان کی امیدیں روشن ھوئیں، وھاں برطانیہ نے ناصر کو اپنے وقار اور مفادات کے لئے ایک زبردست خطرہ سمجھا۔ کیونکہ عرب اتحاد اس وقت تک تو قابل برداشت تھا جب تک وہ کمیونزم کے خلاف تھا لیکن جونہی وہ مغربی استعمار اور

اس کی بالادستی کے خلاف ہوا، وہ ناقابل برداشت ہو گیا۔ نتیجہ کے طور پر برطانیہ نے اپنی حلیف طاقتوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ ناصر کے عروج سے مغرب کو ویسا ہی نقصان پہنچے گا جیسا اسلام کے ابتدائی ایام میں پہنچا تھا۔ اس وقت کے برطانوی وزیر اعظم انتھونی ایڈن نے امریکہ کے صدر آئزن‌ہاور کو ایک خط میں لکھا: ''کیا ہم ان (عربوں) پر یہ اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ جرمنوں سے زیادہ سمجھدار ثابت ہوں گے۔ اگر بعد میں عربوں میں پھوٹ بھی پڑجائے جیسا کہ پہلے خلفاء کے بعد ہوا تو بھی اس اثنا میں کافی نقصان پہنچ چکا ہوگا۔ الغرض ہمیں پورا یقین ہے کہ اگر ناصر کو اٹھارہ اقوام کو ٹھکرانے کی اجازت دیدی گئی تو چند مہینوں ہی میں تیل پیدا کرنے والے ملکوں میں انقلاب آجائے گا اور مغرب مشرق وسطے کے تیل سے ہاتھ دھو بیٹھے گا،،۔(۲۳)

اس طرح ایڈن نے مصر پر انگریزوں اور فرانسیسیوں کے مشترکہ حملے کا جواز ڈھونڈا۔ یہ بات تعجب خیز ہے کہ اس وقت کے چند عرب اور مسلم لیڈروں نے مسلم عوام کے جذبات کے خلاف برطانوی جارحیت کی نہ صرف حمایت کی بلکہ، جیسا کہ ایڈن کی یاد داشتوں سے ظاہر ہوتا ہے، انگریزوں کو ناصر کے خلاف اقدام کرنے پر اکسایا۔(۲۴) ان واقعات سے اتحاد اسلامی کی راہ میں حائل عملی مشکلات کی مزید نشاندھی ہوتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض مسلمان اور عرب رہنماؤں نے اپنے مفادات سے مجبور ہوکر مغرب کے اقدام کی حمایت کی تھی۔ اگر یہ درست ہے تو انھیں یہ معلوم ہونا چاہیئے تھا کہ عرب اتحاد یا مسلمان ممالک کے مابین تعاون نہ تو زبانی جمع خرچ کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے نہ ایسے وہ لوگ حاصل کر سکتے ہیں جو اپنے عوام کے جذبات کا احترام نہیں کرتے۔

عرب اتحاد کے لئے کوشش کے دوران ناصر نے اس بات کا انتہائی خیال رکھا کہ غیر ضروری طور پر اسلام کا نام نہ لیا جائے۔ دنیا کے تمام مسلم

اور عرب عوام کی حمایت کے علاوہ ناصر کو دوسری حریت پسند اقوام کے عوام کی بھی حمایت حاصل ہوگئی۔ لیکن ناصر کے محتاط رویہ کے باوجود مغربی طاقتیں خاصی ہوشیار نکلیں اور وہ ان کے اصل مقاصد کو بھانپ گئیں۔ ان کا خیال تھا کہ اتحاد عرب کے لئے ناصر کی سعی نہ صرف مسلمانوں کے اتحاد کا باعث بنے گی بلکہ آخر کار ایشیائی افریقی اتحاد (جو افغانی کی آرزو تھی) کا راستہ صاف کردے گی۔ اپنے عمل کے علاوہ ناصر نے اپنی کتاب 'فلسفہ انقلاب' میں لکھا کہ مصر کے لئے تین حلقے دلچسپی کا باعث ہیں۔ عرب، افریقی اور اسلامی۔ ان میں سے کسی حلقہ سے بھی تغافل نہیں برتا جاسکتا۔(۲۵) ایڈن اور مغربی جریدہ نگاروں نے ناصر کے عمل اور تحریروں کا مطلب پان اسلام ازم لیا۔ ناصر کے خلاف جارحیت کی حمایت میں ایڈن نے ڈاکٹر مرے (Murray) کا ذیل کا حوالہ دیا ہے:

''اصل خطرہ یہ تھا کہ اگر تحریک کو بلا روک ٹوک پھلنے پھولنے دیا جاتا تو ہمارے خلاف تمام عرب، مسلم، ایشیائی اور مغرب دشمن ریاستیں صف آرا ہو جاتیں جن کی قیادت بظاہر تو مصر کرتا لیکن بباطن زمام کار روس کے ہاتھ میں ہوتی۔ اور یہ دنیا کی ایک ایسی تقسیم ہوتی جس میں تہذیب کے دشمنوں کی تعداد اس کے حامیوں سے زیادہ ہوتی۔''(۲۶)

'انڈین ڈیلی ایکسپریس' کے ایڈیٹر بھی جو بقول مولانا عبدالماجد دریاآبادی ایک سمجھدار اور غیر متعصب غیر مسلم تھے، ناصر کے ان اسلامی رجحانات پر ناخوش تھے جو موخرالذکر کی کتاب 'فلسفہ انقلاب' میں نظر آتے ہیں۔ تاہم انہوں نے عرب اور افریقی امور سے متعلق ناصر کی سیاسی روش کو سراہا۔(۲۷) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ناصر کی سوچ کے اسلامی گوشوں سے گو سب لوگ آشنا نہیں تھے تاہم دور بین نگاہوں سے وہ پنہاں بھی نہیں تھے۔

ناصر عظیم دشواریوں اور مصیبتوں کے باوجود، جن سے وہ اور مصر گزرے،

آخر کار اپنے پروگرام میں کامیاب ہوگئے ـ مصر کلی طور پر آزاد ہوگیا اور اس نے ہر طرح کے استعماری ہتھکنڈوں اور دباؤ کو مسترد کرکے اپنی عزت و آبرو کو بحال کیا ـ ناصر نے مغرب کے خلاف اپنے مؤقف پر ڈٹ جانے کی مثال قائم کرکے مشرق وسطیٰ اور عرب ریاستوں میں بھی عزت نفس کا احساس پیدا کیا ـ ساتھ ھی ساتھ ناصر نے روس کو برطانیہ کی جگہ لینے سے بھی باز رکھا ـ

دوم ـ معاہدہ بغداد کو بغداد ھی میں دفن کر دیا گیا ـ عراقی فوج نے شام پر (جو اس وقت سیاسی طور پر مصر سے ملحق تھا) حملہ کرنے کے بجائے جو نوری السعید کی خواھش تھی، بادشاہ کے خلاف بغاوت کرکے ملک پر قبضہ کر لیا اور نوری السعید اور بادشاہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا ـ اس کے بعد ناصر سے اختلافات کے علی‌الرغم عرب فرمانرواؤں نے غیر جانبداری کو اپنی پالیسی بنا لیا ـ

سوم ـ عرب عوام میں یہ احساس پیدا ھوا کہ انھیں اپنا تاریخی کردار چاھیئے ـ یہ ناصر اور مصر ھی تھے جنھوں نے ان سب میں خود اعتمادی پیدا کی اور ان کے دلوں میں امید کے دئے جلائے ـ ایڈن نے جن خدشات کا ۱۹۵۶ میں اظہار کیا تھا کہ مغرب مشرق وسطےٰ کے تیل سے کلیۃً محروم ھو جائے گا، وہ ۱۹۷۳ میں صحیح ثابت ھوئے، جب سب عرب ریاستوں نے خواہ وہ قدامت پسند تھیں یا انقلاب پسند، اسرائیل کے مربی مغربی ممالک کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنا کر انھیں تیل دینے سے انکار کر دیا ـ

چہارم ـ ناصر نے صدیوں کے فرسودہ بدعنوان معاشرتی نظام کو ختم کرنے کا بیڑا اٹھایا ـ انھوں نے عرب اقوام پر زور دیا کہ وہ بھی اپنے سیاسی اور معاشرتی نظاموں پر نظر ثانی کریں ـ ناصر کی سیاسی زندگی میں بہت نشیب و فراز آئے، انھیں شام اور مصر کے الحاق کا نہایت تلخ تجربہ ھوا اور ان پر عرب ھی کے بعض حلقوں نے سخت تنقید بھی کی، جو بعض اعتبار سے درست بھی تھی، لیکن ان سب باتوں کے باوجود ناصر عربوں میں قومی وحدت کا

احساس پیدا کرنے اور انہیں تاریخی کردار ادا کرنے کا جذبہ دینے میں کامیاب ہو گئے۔

لیکن مسلم دنیا کی بہترین خدمت جو ناصر نے شعوری یا لاشعوری طور کی ہے یہ ہے کہ بعض سخت غلطیوں کے باوجود انھوں نے عمرانی انصاف اور خود کفالت کے صحیح اسلامی تصور کا نعرہ لگایا۔ مسلمانوں کے دشمنوں اور نادان دوستوں نے سالہا سال سے یہ پروپگنڈا شروع کر رکھا تھا کہ اسلام کے مزاج میں جمود ہے اور جاگیردارانہ نظام کو جو مسلمانوں کے عہد انحطاط کی پیداوار ہے، اسلام کی تائید حاصل ہے۔ ناصر کی معاشرتی سرگرمیوں نے اسلام سے منسوب اس بے بنیاد الزام کو غلط ثابت کردیا۔ ناصر کی سیاسی اور معاشرتی سر گرمیوں سے جو کہ وقت کے تقاضوں سے بھی ہم آہنگ تھیں، یہ بات بھی عیاں ہوگئی کہ عدل پر مبنی اسلام کا عمرانی ضابطہ کسی قسم کی ناروائی اور زیادتی کو برداشت نہیں کر سکتا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام قرآن کی زبان میں یہ ہے کہ انسان کو انسان سے اور بد عنوان معاشرے کی پیدا کردہ رسومات و توهمات سے نجات دلائی جائے۔ چنانچہ جاگیردارانہ نظام کو توڑ کر اور مظلوم فلاحین کو ان کے زیر کاشت زمین کا مالک قرار دے کر ناصر نے مسلم معاشرے کے سنہری خواب کی صحیح تعبیر کی۔ اس تعبیر کو بعد میں ہر مسلم معاشرے نے قبول کیا۔ خود پاکستان میں زرعی اصلاحات کو شروع میں ناپسند کیا گیا لیکن ۱۹۷۰ میں سیاسی جماعتوں نے جاگیرداری نظام کو ایک معاشرتی برائی کہہ کر صحت مند زرعی اصلاحات کو اپنے لئے منشور میں شامل کر لیا۔(۲۸)

پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ناصر نے اپنی خارجہ پالیسی بالکل آزاد اور غیر جانبدار رکھی، جس کے باعث انہیں اور مصر کو بہت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ مغرب انہیں ہر قیمت پر تباہ کرنے پر تلا ہوا تھا۔ اس نے مصر کو مالی امداد اور قرض دینے کے وعدے سے انحراف کیا، قاہرہ کے

خلاف ۱۹۵٦ میں فوجی کار روائی کی، مصری کپاس کا بائیکاٹ کیا۔ لیکن یہ سب اور اسی قسم کے دوسرے تہدیدی حربے مصر کو غیر جانبدارانہ پالیسی سے باز رکھنے میں ناکام رہے۔ اس نازک وقت میں روس نے مصر کا ساتھ دیا اور اسے امداد کی پیش کش کی جسے ناصر نے گہرے جذبہ' تشکر سے قبول کیا۔ روس کا شکریہ ادا کرتے ہوئے انھوں نے کہا: ''مصری لوگ کسی حالت میں بھی خروشیف اور روسی عوام کی مدد کو نہیں بھولیں گے۔،، (۲۹) لیکن اس احساس تشکر کے باوجود ناصر نے خروشیف یا روس کو مصر کے اندرونی معاملات میں دخل اندازی کی کبھی اجازت نہ دی۔ مصری کمیونسٹوں کے خلاف ناصر کے رویہ پر خروشیف کے تبصرے کے جواب میں انھوں نے کہا: ''ہمارے ملک میں کمیونزم کے دفاع میں خروشیف کا بیان عرب عوام کے لئے ناقابل قبول ہے۔ ہم سویٹ یونین کے اندرونی معاملات میں دخل نہیں دیتے۔ ہم نے کبھی ان کے کسی ایک طبقے کی حمایت میں کسی دوسرے طبقے کی مخالفت نہیں کی۔،، (۳۰) گو ناصر روس کے دوست تھے لیکن وہ کمیونزم کو سرمایہ داری کا واحد متبادل نہیں سمجھتے تھے۔ اس نکتہ پر بات کرتے ہوئے انھوں نے کہا: ''ہم سرمایہ داری اور جاگیرداری کو قبول نہیں کرتے کیونکہ اس طرح ایک اقلیتی طبقے کو حکومت مل جاتی ہے۔ لیکن ہم نے اس بات کا اعلان کر دیا ہے کہ ہمیں مزدوروں کی آمریت بھی جیسا کہ کمیونزم میں ہے، قبول نہیں کیونکہ اس سے بھی ایک چھوٹے گروہ کو بالادستی حاصل ہو جاتی ہے۔(۳۱)

حقیقت یہ ہے کہ ناصر ایک مخلص مسلمان تھے اور وہ ایک ایسی طاقت پر ایمان رکھتے تھے جس کی ساری کائنات پر حکمرانی ہے۔ انھوں نے سنڈے ٹائمز، لندن، کے نمائندے کو ایک ملاقات میں بتایا کہ ان کے لئے کمیونزم قبول کرنا مشکل ہے کیونکہ یہ کائنات کے پیچھے کسی فوق الفطرت طاقت کے وجود سے منکر ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی کہ مصر کی نیشنل اسمبلی کے چیئرمین کی سر کردگی میں عربوں کا ایک وفد روس گیا

جہاں وفد کے ارکان نے خروشیف سے ملاقات کی اور تبادلہ خیالات کیا ۔ چند امور پر اختلاف رائے بھی ہوا ۔ چنانچہ ایک تقریب میں خروشیف کی تقریر کے جواب میں مصری نیشنل اسمبلی کے چئیرمین نے کہا : ”جہاں تک سرمایہ داری اور کمیونزم کا تعلق ہے ہم اس نظریہ پر یقین نہیں رکھتے کہ انسان کا تاریخی ارتقاء سرمایہ داری سے شروع ہوکر کمیونزم پر ختم ہوگیا ۔ کیونکہ ایسے متعدد تاریخی اور روحانی عوامل ہیں جو ارتقاء کے عمل پر اثرانداز ہوتے ہیں ۔ یہ درست ہے کہ ہم سرمایہ داری کو رد کرتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ہمارے لئے اب کمیونزم کے سوا کوئی چارہ نہیں ۔ ہماری قوم ایک ایسا نظام چاہتی ہے جو اس کے تجربات، حالات، خواہشات اور حاجات کے مطابق ہو ۔ آخر میں میں یہ کہنا پسند کروں گا کہ ہمارے باہمی اختلاف رائے کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ہمیں آپ کا یا آپ کے عقیدہ کا احترام نہیں ہے ۔“(۳۲)

مشرق اور مغرب سے متعلق ناصر کے موقف کی وضاحت کے لئے یہ مثالیں کافی ہیں ۔ وہ غیر جانبداری کو مصر اور عربوں کی بقاء اور استحکام کے لئے اشد ضروری خیال کرتے تھے ۔ ساتھ ہی ساتھ ان مثالوں سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ ناصر ایسی جدید جمہوریت کے خلاف تھے جو سرمایہ دارانہ یا کمیونسٹ نظام پر مبنی ہو ۔ ایک صحت مند سیاسی و معاشرتی نظام کی تلاش میں ان کی سعی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دنیوی امور کو روحانی کنٹرول سے علیحدہ رکھنے کے حامی نہیں تھے ۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ مصری قوم پرستی مکمل طور پر عرب اتحاد اور مسلم تعاون سے ہم آہنگ ہے ۔ اپنے انقلاب کے مقاصد بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں : ”عمومی پالیسی میں اس کے دو مقاصد ہیں : (۱) مصر کے عوام کی وطنیت مصری نیشنلزم ہے ۔ (ب) مصر کے عوام کی قومیت عربی اسلامی ہے ۔ بلا شبہ ملک کے اندر اول الذکر مقصد کے ماتحت قوم میں جسم کے مختلف اعضاء کی مانند ایک مستحکم تعاون قائم کیا جائے گا ۔ مؤخرالذکر مقصد کے پیش نظر مسلمان اور

عرب قومیں ایک مفید انداز سے تعاون کریں گی تاکہ بین اقوامی میدان کارزار میں وہ ایک باعزت اور عالمگیر شخصیت کے طور پر ابھریں ۔ ان اقوام کے اتحاد سے مضبوط بنیادوں پر ایک ایسی ناقابل شکست قوت ابھرے گی جو نہ صرف ان کی عزت اور شرافت کی حفاظت کرے گی بلکہ عالمی امن کے لئے بھی کام کرے گی ۔،،(۳۳)

واقعہ یہ ہے کہ ترقی پسند عرب ہوں یا قدامت پسند، ان کے نزدیک عرب اتحاد اور مسلم تعاون یا عرب قومیت اور مسلم اتحاد کے مابین کوئی نزاع نہیں ہے ۔ انھوں نے انسانی فطرت کے متنوع اظہار پر ایک جیسی توجہ دی ہے ۔ نہ وہ اپنے عربی‌النسل ہونے سے منکر ہیں، نہ بطور مسلم یا عیسائی اپنے مذاہب سے، اور نہ ہی عربی تہذیب سے جس کے سوتے مذہب اور عربی ادب کے چشمۂ صافی سے پھوٹ رہے ہیں ۔ اس کے برعکس، کسی قسم کے احساس برتری کے بغیر، وہ اپنی روایات اور کلاسیکی زندگی کے ہر پہلو پر فخر کرتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ہر عرب کو خواہ وہ شامی ہو یا مصری نجدی ہو یا یمنی ایک ہی خاندان کا فرد ہونے کا شدید احساس ہے حالانکہ ہر ایک اپنے ملک یا قبیلے کی نسبت سے اپنا الگ تشخص برقرار رکھنے پر بھی مصر ہے ۔ ان کا یہ نقطہ نظر مذہب کے بارے میں ان کے دلوں میں کوئی انتشار یا کشمکش پیدا نہیں کرتا ۔ اور نہ ہی ان کے بلند روحانی مقاصد کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے ۔ ایک دفعہ ایک مصری عالم نے کہا تھا : ''ہم مصری، عرب اور مسلمان ہیں ۔،، دنیوی اور روحانی اقدار میں ایسی یگانگت پاکستان میں کم دیکھنے میں آئی ہے ۔ یہاں بہت سے افراد ابھی تک ایسے قومی ترانوں کو خلاف مذہب سمجھتے ہیں جن میں وطن کی تعریف کی گئی ہو ۔ اتاترک کی طرح جن کی قوم پرستی کو اقبال نے 'خود آگاہی' سے تعبیر کیا ہے، ناصر کی قوم پرستی کو بھی خودشناسائی سے موسوم کیا جاسکتا ہے ۔ ناصر کا ترانہ ''حریت اور اتحاد،، ہے ۔ ان دونوں کی تحصیل خود شناسائی کے بغیر ناممکن ہے ۔ ناصر کے رفیق اور جانشین انور سادات بھی خود شناسائی کو مسلم اتحا

کا واحد ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ پر رائے زنی کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ''اگر ہم ان کامیابیوں کی بنیاد پر جو انسانی ارتقاء نے تمدن، سائنس، علم، سچائی، عدل اور مساوات کے میدانوں میں حاصل کی ہیں، مسلم اقوام کے مابین اتحاد کا معجزہ دیکھنا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے ہمیں مسلمان فرد کے لیےایسی تہذیب کی تلاش کرنی پڑے گی جس پر وہ ایمان رکھتا ہو۔ جس کے حوالے سے وہ پہچانا جاتا ہو اور جس کے ذریعہ اسے عمل پر ابھارا جاسکتا ہو۔ تب وہ اجتماعی طور پر اس منزل کی جانب رواں ہوگا جس کے لئے انسانیت مصروف پیکار ہے۔ یہی اتحاد کا راستہ ہے۔،،(۳۴)

اسی موضوع پر وہ مزید رقم طراز ہیں: ''مذہب، عقیدے اور فلسفۂ زندگی کے اختلاف کے علی‌الرغم ہم ایک نئی دنیا کی تعمیر میں سب اقوام سے اشتراک کرنے کے خواہش مند ہیں۔ لیکن یہ ہم کیسے کرسکتے ہیں؟ سب سے پہلے ہمیں بطور مسلم اپنی میراث کا علم ہونا چاہئے تاکہ ہم تعمیر نو کا کام علمی اور تاریخی بنیادوں پر استوار کر سکیں۔ لیکن ہمیں مذہبی جنون نہیں، نہ ہم دغاباز اور جھوٹے ہیں کہ ہم یہ دعوے کرتے پھریں کہ خدا نے صرف ہمیں زمین پر اپنا وارث مقرر کرکے یہاں کے باسیوں پر مسلط کیا ہے۔ اس کے برعکس ہم نوع انسانی کو ایک غیر منقسم کل خیال کرتے ہیں۔ ہم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتے ہیں جنھوں نے ہمارا راستہ متعین کیا ہے،، (۳۵) یہ سطور سادات نے ناصر سے متاثر ہوکر لکھیں جب انھوں نے قاہرہ میں ۱۹۵۴ء میں اسلامک لیگ کی تنظیم کا کام شروع کیا تھا۔ ان حوالوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قوم پرستی اور اتحاد اسلامی کے ضمن میں ناصر کے خلاف جو کچھ کہا جاتا رہا ہے وہ کس حد تک صداقت پر مبنی ہے؟ قوم پرستی اور اتحاد کے بارے میں ناصر کا یہ رویہ لیا نہیں تھا۔ انھوں نے یہ خیالات اپنے پیش روؤں سے لئے تھے جو مصر کے مفاد کے لئے کام کرتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر مصطفیٰ کامل نے جنھیں مصر کا باباۓ وطن کہا جاتا ہے، مصر کی آزادی کے لئے جدوجہد

کے علاوہ مسلم اتحاد کے لئے بھی کام کیا اور مغربی مصنفین نے اسلام پر جو اعتراضات کئے ان کا جواب بھی دیا۔ ان کے خیال میں نیشنلزم اور مذہب لازم و ملزوم ہیں۔ ان کی رائے تھی کہ کوئی شخص دیندار نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ وطن سے محبت نہ کرے۔ اسی طرح نیشنلزم بھی مذہب کے بغیر بے معنی ہے۔ ان کی وطن دوستی اور مسلم اتحاد کی خواہش ہم قدم تھیں۔ نیشنلزم اور مذہب کے موضوع پر وہ لکھتے ہیں: ''بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہب قومیت کے خلاف جاتا ہے۔ یا دعوت دین کا قومیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرا خیال ہے کہ قومیت اور مذہب توام ہیں ایک دوسرے کی ضد نہیں۔ جس کے دل پر مذہب کا غلبہ ہے وہی اپنے ملک سے پرخلوص محبت کرتا ہے اور اس کی خاطر وہ اپنی جان اور سب کچھ قربان کر دیتا ہے۔''(۳٦) مصری قوم کے متعلق وہ لکھتے ہیں: ''مسلمان اور عیسائی دونوں ایک قوم ہیں جو قومیت، رسم و رواج، معاشرتی اخلاقی اقدار اور روزی کے ذرایع کے رشتے میں باہم منسلک ہیں۔ ابد تک وہ ایک دوسرے کے علیحدہ نہیں ہوسکتے۔''(۳۷) اپنی قومی سر گرمیوں کے علاوہ انھوں نے مشرق و مغرب کی اقوام کو بھی اتحاد کی تلقین کی۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے ایک ہفتہ وار جریدہ بھی جاری کیا جس کا نام 'العالم الاسلامی' تھا۔ انھوں نے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ اپنی معاشرتی زندگی میں شریعت پر عمل پیرا ہوں اور جاهلیت، پس ماندگی اور بے عملی کی موجودہ دلدل سے باهر نکلیں۔

چند لوگوں نے کامل کی زندگی کے اس پہلو کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔ ان کے اعتراضات کے جواب میں کامل نے کہا: ''همارے دشمن یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم اسلام کو قومیت سے خلط ملط کرتے ہیں۔ اور ہم ہر وقت مسلمانوں کی باتیں کرتے ہیں اور دینی تعلیم کا تقاضا کرتے ہیں۔ انھوں نے همارے اس مطالبے کو منسوم اور مذهبی جنون پر محمول کیا ہے لیکن اگر ایک انگریز بیک وقت پراٹسٹنٹ اور قوم پرست ہوسکتا ہے تو ایک

مصری مسلمان بیک وقت قوم پرست اور مسلمان کیوں نہیں ہو سکتا؟ کیا سچی اور صحت مند قوم پرستی اس وقت تک پنپ نہیں سکتی جب تک کہ وہ مذہب اور دینی محبت کو کچل نہ دے؟ لاریب واضح حقیقت یہ ہے کہ قومیت اور مذہب میں مکمل یگانگت ہے*۔ سچی بات یہ ہے کہ مذہب کے بغیر قومی ترقی اور تعمیر نو ناممکن ہے۔ معاشرے میں (غلط) مذہب کے روپ میں جو فتنے اور برائیاں ابھری ہیں انھیں ختم کرنے کے لئے مذہب کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ۔،،(۳۸)

ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مصطفیٰ کامل کس خلوص سے افغانی کے ' العروۃ الوثقیٰ ' کی پالیسی پر کاربند تھے۔ محمد عبدہ نے تو بعض وجوہ کی بنا پر لارڈ کرومر سے سمجھوتہ کر لیا تھا لیکن مصطفیٰ کامل نے آزادی مصر اور مسلم اتحاد کے لئے اپنی جدوجہد جاری رکھی۔ اس لحاظ سے وہ عبدہ کے مقابلہ میں افغانی کے مقاصد سے زیادہ وفادار رہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب عبدہ نے اپنے عہدہ پر فائز رہنے کو ترجیح دی تو کامل ان کے اس رویہ سے بہت ناخوش تھے۔ ایک دفعہ کامل نے یہ تبصرہ کیا: ،،اگر وہ مستعفی ہوجاتے تو ان کا اثر و رسوخ بڑھ جاتا ۔،،(۳۹) یہ ستم ظریفی ہے کہ عبدہ نے لارڈ کرومر سے اچھے تعلقات کی وجہ سے ان سنہری ایام کو یک قلم فراموش کر دیا جو انھوں نے افغانی کی معیت میں بسر کئے تھے۔ اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ انھوں نے اپنے روحانی پیشوا اور فلسفی کی وفات پر ایک لفظ تک نہ لکھا۔،، یہ بے وفائی ان بد اثرات میں سے ہے جو غیر ملکی قبضہ کسی قوم کے اخلاق اور اذہان پر چھوڑتا رہے۔،، (۴۰) مصطفیٰ کامل نے برطانوی نو آبادیات کے زوال کی پیش گوئی کی تھی اور خواہش

* یہاں پر بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ترکی یا عرب دنیا میں قوم پرستی اور مذہب میں جو صلح نظر آرہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علاقے ہمیشہ مسلم اکثریت کے علاقے رہے ہیں۔ یہاں پر مسلمانوں کو اپنی روایات اور تہذیبی قدروں کے ضیاع کا خطرہ لاحق نہیں ہوا، مسلم اقلیت کے علاقوں میں صورت حال دوسری تھی۔

کی تھی کہ اس زوال کو اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں۔ ان خیالات کی روشنی میں یہ استنباط غلط نہیں ہوگا کہ ناصر مصطفیٰ کامل کے نقش قدم پر چلے۔ لہذا اس حوالے سے انہیں افغانی کا جانشین کہا جاسکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ انھوں نے جمہوریت کا تجربہ کرنے میں غلطیاں کیں۔ اور شاید انہیں وقت نہیں ملا کہ وہ اپنی حکومت پر سے ایک پولیس سٹیٹ قائم کرنے کے الزام کو دھو سکیں۔ علاوہ ازیں وہ متعدد مقامات پر افغانی کے مجوزہ سیاسی راستہ سے ہٹ بھی گئے تھے۔ مثلاً انھوں نے شامی لیڈروں سے مل کر مصر اور شام کا ایک مضبوط الحاق قائم کیا۔ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ افغانی کی رائے میں مسلمان ریاستوں کا اتحاد ایک کنفیڈریشن کی صورت میں ہونا چاہیے، لیکن ناصر نے اس کے بجائے ایک مضبوط مرکز کے ماتحت دونوں ملکوں کا ادغام کردیا اور مصر کی طرح شام میں بھی انقلابی اصلاحات نافذ کر دیں۔ مصر میں تو لوگوں نے اصلاحات کو قبول کر لیا تھا لیکن شام میں متعدد حلقوں کی طرف سے ان کی مخالفت ہوئی۔ نتیجۃً شام میں فوج نے اقتدار سنبھال لیا۔ اور نئی حکومت نے متحدہ عرب جمہوریہ میں ایک نئے نظام حکومت کے تحت رہنے پر آمادگی ظاہر کی لیکن ناصر نے اس شرط کو رد کر دیا۔ یہ ناصر کی سیاسی غلطی تھی جس سے عرب اتحاد کے مفاد پر ضرب کاری پڑی۔ بعد میں ناصر کو بھی اس غلطی کا احساس ہوا۔ لیکن انھوں نے اس صدمے کو متانت اور وقار سے برداشت کیا۔ تاہم وہ اپنے ملک اور عربوں میں ایک تازہ ولولہ پیدا کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ ان کی عظمت بزور شمشیر اقتدار حاصل کرنے میں مضمر نہیں بلکہ اس حقیقت میں ہے کہ انھوں نے مصری معاشرے کی تشکیل نو کی اور عرب اتحاد کے تصور کو ایک نیا پہلو عطا کیا۔ انھوں نے اپنی جدوجہد کو مصر تک محدود نہیں رکھا جو لطفی سید کی خواہش تھی۔ سید نے اپنے ہموطنوں کو مشورہ دیا تھا کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں اور مسلم یا عرب اتحاد سے کوئی امید وابستہ نہ رکھیں۔ یقیناً حالات نے سید کو یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کیا ہوگا۔

یہی روش سرسید احمد نے ہند میں اختیار کی تھی۔ ان دنوں شاید ہر ملک کے لئے یہی موزوں راستہ تھا کہ وہ صرف اپنے ہی حالات کا نگراں ہو۔ لیکن ناصر نے مصر کی تاریخ بدل ڈالی۔ ۱۹۵۶ء کے مصر کے آئین میں یہ پہلی بار اعلان کیا گیا کہ مصر ایک عرب ملک ہے، یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ برطانوی حکومت سے شریف حسین نے اپنی خط و کتابت میں مصر کو عرب دنیا کا حصہ شمار نہیں کیا ۔ ان کی خواہش یہ تھی کہ انگریزوں کے زیر سایہ جو عظیم عرب سلطنت قائم کی جائے وہ حجاز، نجد، یمن اور عراق کے بعض علاقوں پر مشتمل ہو، بہر حال یہ ناصر ہی تھے جنھوں نے عرب اور مسلم اتحاد کی نئی عالمگیر تعبیر کی۔ مصر کی عظمت رفتہ کا بار بار تذکرہ اور اس پر فخر کے اظہار کو بعض دانشوروں نے اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا اور اس کی شدید مخالفت بھی کی۔ وہ ان قوتوں سے جا ملے جن کے نزدیک مذہب اور وطنیت لازم و ملزوم ہیں۔ ناصر کا کردار مزید روشن نظر آتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اتحاد اسلامی کے تصور کو بعض لوگ رجعت پسند طاقتوں سے منسوب کرتے تھے۔ ان کے نزدیک یہ تصور نفرت اور مذہبی جنون کی پیداوار تھا۔(۱۴) شاید اس رائے کی تشکیل میں پان اسلام ازم کے تصور سے مغرب کی مخاصمت کا بہت ہاتھ ہے۔ حقیقت میں اتحاد اسلامی کے تصور کو اس نیشنلزم کا قدرتی نتیجہ سمجھنا چاہیے جس میں مذہب ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔

مآخذ

۱- Pan-Anglican Papers; "The Mohammedan Propaganda with Special Reference to Panislamism," published by Society for Promoting Christian knowledge, London 1908 p. 2.

۲- ایضاً، ص ۳

۲- (الف) Livingstone, R.W., Plato, Oxford, 1960, (Introduction IX)

۳- محمد پاشا المخزومی: خاطرات جمال الدین الافغانی، دمشق ۱۹۶۵ء - ص ۳۸

۴- العروۃ الوثقی، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۲

۵ - ایضاً ، ص ۳۷

۶ - عبداللطیف حمزہ: الصحافة المصریه فی مائة عام، قاهره صفحات: ۴۹ - ۵۰، - ۵۹ - ۶۲

۷ - قدوری، افغانی اور عبدہ - لندن، ۱۹۶۶ ص ۱۵

۸ - العروہ، ص ۳۶۴ - ۳۶۵

۹ - شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، قاهره، ۱۳۵۲، جلد دوم، ص ۲۹۹

۱۰ - العروہ، ص ۹۲، دیباچه، ۳۱ - ۳۳، ۳۷

۱۰ - (الـ) صفحات مطویه، قاهره، ۱۹۳۶ ص ۹۹ - ۱۰۱

۱۱ - مقالات افغانی، حیدرآباد، ۱۹۴۴ ص ۴۱ - ۴۳

اردو ترجمه از سید مبارزالدین رفعت

۱۲ - ایضاً، ص ۴۳ - ۴۵

۱۳ - ایضاً، ص ۴۶

۱۴ - ایضاً، ص ۸۱

۱۵ - العروہ، ص ۱۸ - ۱۹

۱۶ - ایضاً، ص ۳۶۴

۱۷ - اقبال نامه، جلد دوم صفحه، ۵۸ (شیخ عطاء الله)

۱۸ - خاطرات، ص ۲۱

۱۹ - ایضاً،

۲۰ - Djilas, My Conversation with Stalin, London, P. 1962, 90.

۲۱ - افغانی اور عبده، ص ۱۴

۲۲ - عبد الحمید الخطیب، العید الذهبی، ۱۹۵۰، ص ۶۷

۲۳ - The Memoirs, London 1960, P. 446 (Full Circle)

۲۴ - ایضاً

۲۵ - ص ۱۰۲ (عربی ایڈیشن مقدمه از کمال الدین حسین)

۲۶ - The Memoirs P. 548,

۲۷ - صدق، ص ۲ (یکم جنوری ۱۹۶۵)

۲۸ - منشور جماعت اسلامی، لاہور ۱۹۷۰ ص ۲۳ - نیز ملاحظہ ہو مسئلہ ملکیت زمین، (سید ابوالاعلیٰ مودودی) لاہور، ۱۹۵۰، دوسری سیاسی جماعتوں کے منشور بھی ملاحظہ کیجئیے

۲۹ - Peter Mansfield : Nasser's Egypt, London 1959, p. 107

۳۰ - ایضاً، ۱۰۸

۳۱ - ایضاً، ۱۰۹

۳۲ - داؤد عطیہ عبدہ، منہاج فی تعلیم اللغۃالعربیہ، بیروت، ۱۹٦۳، ص ۱۳۰

۳۳ - المصور، قاہرہ اگست ۱۹۵۵، ص ۱۰، (خاص نمبر عالم اسلامی)

۳۴ - نحو بعث جدید، قاہرہ، ص ۳۲

۳۵ - ایضاً، ص ۵۸

۳٦ - عبدالرحمن الرافعی :مصطفیٰ کامل ، قاہرہ ۱۹٦۲، ص ۱۳۸،

۳۷ - ایضاً، ص ۳۳۸

۳۸ - ایضاً، ۵۱۰

۳۹ - Blunt, W.S. My Diaries, London 1919 Vol. 2 p. 157

۴۰ - عبد الرحمن الرافعی : الشورہ العربیہ، قاہرہ، ص ۱۴۳

۴۱ - Encyclopaedia (Russian), Vol. 32, Art, Islamic League (Sec. ed)
بحوالہ محمد حسین الصائغ، در الشیوعیۃ مبدأ ھدام، بغداد ۱۹٦۰، ص ۱۱۸

* * *

احسان کا قرآنی مفہوم

عبدالرحمٰن طاہر سورتی

اسلامی تعلیمات کا تانا عدل اور بانا احسان ہے۔ ان دونوں کے بغیر نہ کوئی عمل معاشرہ میں پروان چڑھ سکتا ہے اور نہ ہی عنداللہ مقبولیت حاصل کر سکتا ہے۔ عدل میں توازن و ہم آہنگی مقصود ہوتی ہے جبکہ احسان میں جمال و کمال پر زور دیا جاتا ہے۔ عدل اگر دو چیزوں میں برابری اور مساوات کا متقاضی ہے تو احسان ان دونوں کی افادی و معنوی قوتوں اور صلاحیتوں کا حسین تجزیہ کرنے کے بعد ان کی پوری پوری قیمتوں کے ادا کرنے کا نام ہے، عدل اگر معاشرہ میں امن و سلامتی پیدا کرتا ہے تو احسان اسے پائیداری بخشنے اور مسلسل باقی رکھنے کا ذمہ دار ہے۔ عدل اگر معاشرہ میں کمیت کے توافق کا ضامن ہے تو احسان اس کی کیفیت میں تطابق پیدا کرتا ہے۔

"احسان" عربی زبان کا ایک لفظ ہے جو اَحْسَنَ یُحْسِنُ کا مصدر ہے۔ اس کا مادہ "ح س ن" ہے اس مادہ کے مختلف مشتقات قرآن مجید میں جابجا اپنی چمک دمک دکھا کر قرآن مجید کا مطالعہ کرنے والے کو اپنی اہمیت بتلاتے اور اپنے معانی و مطالب میں غور و تدبر کی دعوت دیتے ہیں، بالخصوص "احسان" اور اس باب کے مختلف صیغے اس انداز سے قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں کہ انہیں ایک بنیادی قرآنی اصطلاح قرار دینا ضروری ہے۔ قرآن مجید کی رو سے ہر فرد اور ہر معاشرہ پر "احسان" فرض ہے۔ آیئے ہم ایک نظر قرآن مجید کے ان الفاظ پر ڈالیں جو احسان کے مادہ سے متعلق ہیں تاکہ ہمیں احسان کا پورا مفہوم سمجھنے میں مدد مل سکے۔

حسن ضد ہے "قبح اور سوء" کی یعنی ظاہری حسن و جمال اور باطنی نفاست و لطافت، یہ صورت کسی چیز میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ وہ موقع و محل کے لحاظ سے بھلی، آرام دہ اور بانجام و تاثیر کے اعتبار سے خوش آئند و مفید ہو، کوئی چیز اس وقت "حسن" سے پوری طرح متصف ہو گی جبکہ اس میں ظاہری نقص و عیب کے ساتھ معنوی عیوب کا شائبہ بھی نہ ہو "حسن" اضافی حیثیت بھی رکھتا ہے یعنی مختلف حالات و ظروف اور ضروریات کے لحاظ سے کسی چیز کی افادیت اور جمال و کمال کا اندازہ لگانے پر ایک ہی چیز کسی موقع پر حسن سے موصوف ہو گی اور دوسرے موقع پر وہ "حسن" کھو دے گی۔ گویا یہ لفظ اپنے ماحول و

حالات سے متاثر ہوتا رہتا ہے اور اس میں تغیر و تبدل کے لئے ایک چوکھٹے میں رہتے ہوئے وسیع امکانات ہیں، ایک ہی کام وسائل و آلات کی موجودگی یا عدم موجودگی کی وجہ سے حسن یا قبح سے متصف ہو جاتا ہے۔ الغرض جو چیز جس قدر حالات کے لحاظ سے خوشگوار، مفید اور کامل ہوا سی قدر وہ "حسن" سے قریب تر ہوتی جائے گی جو کام جتنا برمحل اور کمال فن کے ساتھ انجام پائے اتنا ہی وہ "حسن" اختیار کرتا جائے گا راغب اصفہانی کی رائے ہیں: "ہر بھلی خوشگوار اور مرغوب شے حسن سے متصف ہوگی خواہ اس کی یہ خوشگواری عقلی حیثیت رکھتی ہو یا خواہش نفس کی بنا پر یا حسی اعتبار سے، وہ کہتے ہیں کہ عامۃ الناس کے کلام میں نگاہ میں بھلی لگنے والی چیز کے لئے "حسن" استعمال ہوتا ہے جبکہ قرآن مجید میں اس لفظ کا بیشتر استعمال بصیرت کے لحاظ سے حسن و خوشگواری پر ہوا ہے ان معانی کے ساتھ "حسن" رکھنے والی چیز کو "حَسَن" کہا جاتا ہے جس کی مؤنث حَسَنَة ہے۔ حَسَنَة کا لفظ قرآن میں بکثرت استعمال ہوا ہے اور اکثر اپنی ضد "سیئة" کے ساتھ مذکور ہے، تفسیر طبری میں ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة (البقرہ: ۲) کے تحت "حسنة الدنیا" کے معنی جسمانی، معاشی اور معنوی عافیت، تکلیفوں، بیماریوں اور دکھوں سے سلامتی، پاکیزہ باعزت روزی، مال، عمدہ رزق، جسمانی صحت، معاشی خوشحالی و آسودگی مسرت و شادمانی، علم و عبادت، فہم کتاب اللہ، بیان ہوئے ہیں۔ امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں صحت، امن و سلامتی، آسودگی، بقدر کفایت ہونا یعنی دوسروں کی محتاجی سے بے نیازی، نیک اولاد، نیک بیوی، دشمنوں پر غلبہ اور فتح و نصرت، سرسبزی و شادابی اور رزق میں فراوانی و کشائش کئے ہیں، پھر وہ لکھتے ہیں کہ یہ ہمہ گیر لفظ ہے اور اس میں دنیا و آخرت کے وہ تمام مطالبات اور تقاضے شامل ہیں جو انسانوں کو درکار ہوں، دنیا میں بہتر سے بہتر اور آخرت میں بہتر سے بہتر۔ صوفیاء نے "حسنہ" سے مراد آخرت میں وصل مع الحق قرار دیا ہے، دیکھئے تفسیر تستری۔ یہ لفظ ان تمام چیزوں پر حاوی ہے جو فائدہ بخش اور منفعت دینے والی ہوں اور تکلیفیں دور کرتی ہوں۔ قرطبی اپنی تفسیر میں اسی آیت کے تحت حسنة کے معنی خوبصورت عورت، صحت و تندرستی، مال کا اتنا ہونا کہ ضرورتیں اور احتیاج باقی نہ رہے، علم و عبادت دنیا و آخرت کی نعمتیں لکھتے ہیں۔ دیگر مفسرین بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس کی ضد سیئة ہے جس کے معنی تنگی، بدحالی، قحط سالی، آزمائش و بلا، سزا، ناپسندیدہ و ناگوار شے مصیبت و آفت، شکست و ہزیمت ہیں، اس سے بھی حسنہ کے خوشگوار پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔

"حسن" کے مذکورہ معانی میں جمال و عمدگی، کمال و خوشگواری افادیت و نفع بخشی، انجام کی ... سری

حالات و مقتضیات سے ہم آہنگی کے ساتھ اپنی حدود میں تغیر و تبدل کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔

احسن ایسی چیز یا ایسے کام کو کہا جائے گا جس میں حسن کا مفہوم مقابلۃً زیادہ ہو یا پھر سب سے زیادہ ہو اس کا مؤنث حسنیٰ ہے۔ جب کوئی کام حسن کیساتھ بطریق احسن انجام دیا جائے تو اُسے "احسان" کہتے ہیں اس سے فعل اَحْسَنَ یُحْسِنُ ہے اور اس کا فاعل مُحْسِن ہے جس کی جمع مذکر مُحْسِنُون و مُحْسِنِین" ہے اور جمع مؤنث "محسنات" ہے۔

"حسن" کے ان مشتقات اور ان کے معانی پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عقل اور علم و فہم سے کام لئے بغیر احسان نہیں کیا جا سکتا۔ قرطبی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: الاحسان التحسین والتکمیل احسان کے معنی حسین اور بہتر بنانا نیز تکمیل کرنا یعنی کسی کام میں کوئی کمی باقی نہ رہنے دینا ہیں پھر وہ لکھتے ہیں احسن الی فلان کے معنی ہیں کسی تک ایسی چیز کو پہنچانا جس سے وہ نفع حاصل کرے۔ قرطبی کہتے ہیں حضرت جبریل کی وہ حدیث جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ما الاحسان ؟ دریافت کیا تھا یعنی احسان کیا ہے اور آپ نے فرمایا تھا کہ "احسان" یہ ہے کہ تم اپنے رب کی اس طرح عبادت کرو جیسے تم اُسے دیکھ رہے ہو اگر یہ ممکن نہ ہو تو اتنا ذہن میں رکھو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے" میں احسان کا مفہوم عبادت کو خوب سدگی اور خوش اسلوبی و کمال کے ساتھ انجام دینا ہے اور اس کے تمام لوازم کو پورا پورا ادا کرنا۔ یہاں قرطبی احسان کے معنی تحسین و تکمیل کے ساتھ "اتقان" بھی بتاتے ہیں یعنی کسی کام کو پوری مہارت و حذاقت اور پختگی سے انجام دینا۔ [1]

از روئے قرآن "احسان" فرض ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان۔ (النحل ۱۶ : ۹۰)۔

کسی کام کو خوبصورت انداز سے انجام دینے کے فریضے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بڑی اہمیت رکھتی ہے آپ فرماتے ہیں:

ان اللہ عزوجل کتب الاحسان	بے شک اللہ عزوجل نے ہر چیز پر احسان فرض کیا
علی کل شیء، فاذا قتلتم فأحسنوا	ہے سو جب تم کسی کو جان سے مارنے لگو تو قتل
القتلۃ، واذا ذبحتم فأحسنوا	کرنے میں بھی احسان کرو اور جب تم ذبح کرنے لگو

---

[1] ۔ الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ج ۱۰ ص ۱۶۰، اس کی تائید کے لئے زمخشری کی تفسیر کشاف میں سورۃ یوسف کی ۲۲ ویں آیت کی تفسیر دیکھئے جہاں کذلک نجزی المحسنین کی شرح میں محسنانی عملہ متقنا ...... ہے۔

الذبحۃ، ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔
(مسند امام احمد بن حنبل ج ۴ ص ۱۲۳-۱۲۵)

تو ذبح کرنے میں بھی احسان کرو تم میں سے ایک کو چاہئیے کہ وہ ذبح کرنے کے لئے اپنے چاقو یا چھری کے پھل کو تیز دھار کرلے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دے۔

یہ حدیث قرآن مجید کے "احسان" کی عمدہ تفسیر بیان کر رہی ہے اور بتا رہی ہے کہ "احسان" ہر کام پر فرض ہو جاتا ہے اس لئے کہ اللہ نے احسان فرض کیا ہے اور احسان یہ ہے کہ جو کام کیا جائے اس کو بحسن و خوبی اور بکمال خوش اسلوبی سرانجام دیا جائے، یہاں پھر آپ کی نگاہ وقت کی طرف تمام فکری و عملی ترقیوں کی طرف اُٹھ جائے گی جو کسی کام کو بہتر اور کمال کے ساتھ انجام دینے میں مددگار ہوں اور آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ فریضۂ احسان، ذہنی چستی، جدید ترین معلومات سے واقفیت، اور بہتر سے بہتر طریقہ پر کام کو انجام دینے کا کس قدر متقاضی ہے۔

احسان افساد کے اور محسن مفسد کے مقابلہ میں بھی استعمال ہوتا ہے، بدنظمی، انتشار و پراگندگی فساد ہے اور جو معاشرہ کے نظام کو خراب کرنا چاہتے ہیں وہ مفسد کہلاتے ہیں، ان اللہ لا یحب المفسدین (القصص ۲۸ : ۷۷) بے شک اللہ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا، اس کے بالمقابل قرآن مجید میں ہے، ان اللہ یحب المحسنین، بے شک اللہ حسن کاروں یا راست باز انسانوں کو پسند کرتا ہے۔

"احسان" کے لئے خوب سے خوب تر کو اختیار کرتے رہنا اور بہتر سے بہترین کی طرف پیشقدمی کرتے رہنا لازمی ہے۔ اس چیز کو سمجھنے کے لئے قرآن مجید کے دو لفظ جو خوب سے خوب تر اور بہتر سے بہترین کی ترجمانی کرتے ہیں بہت مددگار ہیں، ایک "احسن" دوسرا اس کا مونث "حُسنیٰ" جن کا مطلب حسین ترین، کامل ترین، بہترین اور خوب ترین ہے، یہ الفاظ مسلسل خوب سے خوب تر کی طرف دعوت دیتے ہیں، اور اس قدیم فکر و عمل کو چھوڑ کر جو اپنے سے بہتر فکر و عمل کے مقابلہ میں "حسن" بن جاتا ہے۔ "احسن" یعنی بہترین و مفید ترین کو اختیار کر لینے کی ہدایت کرتے ہیں۔ "حسن" سے "احسن" اختیار کرنے کے لئے علم و فکر اور عقل و تجربہ سے کام لیتے ہوئے تنقید بھی ضروری ہے اور تغیر احوال کے لئے دل کھلا رکھنا بھی۔ آباء و اجداد کی تقلید کرتے ہوئے طرز کہن پہ اڑنا اور آئین نو سے ڈرنا "احسن" تک نہ پہنچنے کے مترادف ہے۔

قرآن مجید کے نزدیک اس کائنات کی تخلیق اور اس میں انسان کی پیدائش پھر زمین پر تمام زیب و زینت کی غرض و غایت یہ ہے کہ انسان "احسن" عمل کرے۔ یعنی بہتر سے بہترین، آیات کریمہ ملاحظہ ہوں۔

ھوالذی خلق السمٰوات والارض فی ستة ایام وکان عرشہ علی الماء لیبلوکم ایکم احسن عملا ۔ (ھود ۱۱ : ۷)	اور وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق چھ دن میں کی۔ اور اس کا عرش پانی پر تھا۔ تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں سے کون حسین تر عمل کرنے والا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے :

انا جعلنا ما علی الارض زینة لھا لنبلوھم ایھم احسن عملا (الکھف ۱۸ : ۷)	ہم نے زمین پر جو کچھ ہے اس (زمین) کے لئے آرائش و زینت بنایا تاکہ ان سب کی آزمائش کریں کہ ان میں سے کون سب سے اچھا (احسن) عمل کرنے والا ہے۔

تیسری جگہ ہے :

الذی خلق الموت والحیاة لیبلوکم ایکم احسن عملا (الملک ۶۷ : ۲)	جس نے موت و حیات بنائی تاکہ تمہاری آزمائش کرے تم میں سے کون بہترین (احسن) عمل کرنے والا ہے۔

مذکورہ بالا آیات سے یہ بات ابھر کر واضح ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں انسانوں کو صرف اس لئے بھیجا ہے کہ وہ یہاں خود حسین بننے اور معاشرہ و کائنات کو زیادہ سے زیادہ حسین بنانے میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیں، محض "حسن" پر اکتفا کرنا اور "احسن" کی تلاش یا احسن عمل میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی جدوجہد نہ کرنا قرآن مجید کی نظر میں کوئی قابل ستائش عمل نہیں ۔یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ صرف حسن نہیں بلکہ "احسن" عمل کے لئے قرآن مجید میں اَحْسَنَ یُحْسِنُ کا فعل استعمال ہوتا ہے اور اسی انداز سے عمل کرنے والے مُحْسِن اور مُحسِنون یا مُحسِنِین کہلاتے ہیں ۔ اس لئے کہ اَحْسَن کی تلاش میں عقل و فکر کو کام میں لایا جاتا ہے، بقول اقبالؒ :

عروج آدم خاکی ز تارہ کاری ہاست   مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

"حسن" پرانی ڈگر پر لگے رہنے میں بھی مل سکتا ہے ، جبکہ قرآن مجید کی نظر میں اپنی عقل و فکر سے کام نہ لینا اپنے اوپر رشد و ہدایت کا دروازہ بند کر لینا ہے۔ امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں اس نکتہ کو قرآن مجید کی آیت :-

اولٰئک الذین نتقبل عنھم احسن ما عملوا (الاحقاف ۴۶ : ۱۶)	یہی لوگ ہیں کہ جن کے اعمال میں سے "احسن" ہم قبول کرتے ہیں۔

کی تشریح میں کس عمدگی سے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

الاحسن ما يقتضى الثواب من الطاعات	طاعات اور فرمانبرداریوں میں جو مستوجب ثواب
وليس فى الحسن المباح ثواب ولاعقاب	ہیں وہ احسن اعلیٰ ہیں اور حسن مباح میں نہ
(الجامع الاحکام القرآن للقرطبی، ج ۱۶، ص: ۱۹۶)	ثواب ہے نہ سزا۔

قرآن مجید کی ایک آیت نہایت صراحت سے اعلان کر رہی ہے کہ خوشخبری، ہدایت اور عقل مندی ان لوگوں کے لئے ہے جو ہر بات میں "احسن" معلوم کر کے اس کی پیروی کرتے ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فبشر عباد الذين يستمعون القول	میرے ان بندوں کو خوشخبری دیدو جو بات کو بغور
فيتبعون اَحْسَنَه، اولئك الذين	سنتے ہیں پھر اس میں سے "احسن" کی پیروی کرتے ہیں
هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب	یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی ہے اور یہی دانشمند ہیں
(الزمر ۳۹: ۱۷، ۱۸)	

تفسیر کشاف میں اس آیت کے تحت زمخشری لکھتے ہیں:

اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ دین کے بارے میں نقاد بن جائیں اور وہ حسن و احسن، نیز فاضل و افضل میں امتیاز کرنے لگیں۔ (الکشاف ج ۴: ۱۲۰)

خود اللہ تعالیٰ کے "الاسماء الحسنیٰ" ان تمام صفات پر مشتمل ہیں جو ایک معاشرہ کو متوازن و حسین بنانے کے لئے ضروری ہیں،

قرآن مجید میں حکم ہے:

احسن كما اَحْسَنَ الله اليك	تم بھی اسی طرح احسان کرو جس طرح اللہ نے تمہارے
(القصص ۲۸: ۷۷)	ساتھ احسان کیا ہے۔

یہ تعلیم صفات حسنیٰ کو اپنانے پر زور دے رہی ہے۔

یہ احسان احسان کے عوض بھی ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے هل جزاء الاحسان الا الاحسان (الرحمٰن ۵۵: ۶۰) یہ اللہ کا احسان پر بندہ کا جوابی احسان بھی ہے، احسن کما احسن اللہ الیک (القصص ۲۸: ۷۷) اللہ کی صفت احسان کو اپناتے ہوئے خلق خدا کے ساتھ احسان کرنا اور یہ عمل احسان بہرحال فرد، جماعت معاشرہ اور تمام انسانیت کے لئے ہوگا، ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها (بنی اسرائیل ۱۷: ۷) "اگر تم احسان کروگے تو اپنے بھلے کے لئے احسان کروگے اور اگر تم برا کروگے تو اپنے ہی لئے"۔ یہ احسان بر ناخوشگوار شئے، تکلیف دہ امر، انسانیت کو ترقی کی راہ سے روکنے والے عوامل کے ازالہ سے بھی ہوتا ہے، ارشاد

باری تعالیٰ ہے ؛ ادفع بالتی ھی احسن السیئۃ (المومنون : ۹۶) "تا خوشگواری اور برائی کا ایسے طریقہ سے ازالہ کرو جو "احسن" ہو۔" اسی طرح ، واذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منھا او ردوھا (النساء : ۸۶) "اور جب بھی تمہیں جیتے رہنے کی دعا دی جائے تو تم اس سے بہتر (احسن) دعا دو یا اسے ہی لوٹا دو۔"

قرآن مجید میں "اتباع بالاحسان" کی تلقین کی گئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اسلاف کی اندھا دھند پیروی نہ کی جائے ، جس طرح وہ توحید کے بلند مقصد کو سامنے رکھ کر اپنے ماحول اور حالات کا جائزہ لیتے ہوئے اقدامات کرتے تھے اسی طرح بعد میں آنے والوں کا فریضہ ہے کہ وہ بلند مقصد کو نصب العین بنا کر اپنے حالات اور زمانہ کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے آگے بڑھتے جائیں ، ایسے ہی لوگ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے مستحق ہوتے ہیں۔

یہ احسان بلا قید مذہب و ملت اور بلا امتیاز نسل و رنگ ہر ایک سے کرنے کی تعلیم دی گئی ہے ، بالخصوص معاشرہ کے اس عنصر کے ساتھ جس میں کسی قسم کی کمی ہو جس کی وجہ سے وہ حسن و حسنۃ یا احسن سے مستفید نہ ہو رہا ہو مثلاً والدین ، قرابت داروں یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ احسان جن میں سے ہر ایک اپنے مخصوص حالات و احتیاجات میں مختلف قسم کے احسانات کے ضرورت مند ہوتے ہیں تاکہ ان کی کمی اور نقص کی تلافی ہو سکے اور کمال کو پہنچیں۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنے معاشرے کے کمزور اور دکھی انسانوں کی حالت سدھارنے کے لئے "احسان" کی خدائی تعلیم کے تحت عورتوں ، بچیوں ، لونڈیوں اور غلاموں کی بنیادی ضروریات پورا کرنے اور انہیں معاشرہ کا مفید عنصر بنانے کے لئے خصوصی ہدایات فرمائیں ، ایک حدیث میں آپ نے تین آدمیوں کے لئے دو گونہ اجر کی خبر دیتے ہوئے فرمایا :

و رجل کانت عندہ امۃ فادبھا فاحسن تادیبھا و علمھا فاحسن تعلیمھا ثم اعتقھا فتزوجھا۔	ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس کے پاس ایک لونڈی ہو پھر وہ اس کی خوش اسلوبی سے تربیت کرے بہتر طریقے سے اُسے تعلیم دے پھر اُسے آزاد کرکے اس سے شادی کرلے۔

ملاحظہ کیجئے کنیز کے بارے میں یہ ہے احسان کہ اسے ادب و ثقافت اور تعلیم سے مزین کر کے اپنے برابر بنا لے۔ اس سے قیاس کیجئے کہ رسول کریمؐ آزاد معاشرہ میں عورت کو کس قدر بلند کرنا چاہتے تھے۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا :

وَمَنْ اَحْسَنَ اِلٰى يَتِيْمٍ اَوْ يَتِيْمَةٍ كنت آنا وهو في الجنة كَهَاتَيْنِ۔ (مسند احمد بن حنبل جلد ۵ ص ۲۵)

اور جس نے کسی یتیم (مرد یا عورت) کے ساتھ احسان کیا تو جنت میں وہ اور میں ان دو (قریبی انگلیوں) کی طرح ساتھ ساتھ ہوں گے۔

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں احسان سے مراد کچھ مدد کر کے یا دے دلا کر رخصت کر دینا نہیں بلکہ معاشرہ کے ان کمزور اور بے یار و مددگار افراد کی پوری پوری کفالت کر کے ان کو معاشرہ کے لئے مفید بنا دینا اور معاشرہ کے جملہ افراد کو باہم مساوی اور برابر بنا دینا مطلوب ہے۔

قرآن مجید کی آیت "ادفع بالتی ھی احسن السیئۃ" عمومی حکم ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اتبع السیئۃ الحسنۃ تمحھا: ہر برائی و ناخوشگواری کے اثر کو زائل کرنے کے لئے اس کی تلافی بھلائی اور خوشگواری سے کر دیا کرو۔ گویا جہاں بھی خرابی، کسی قسم کی کمی، بدحالی، ابتری، انتشار، پریشانی اور دکھ یا برائی ہو اسے ہٹا کر اس کی جگہ خوشگواریاں پیدا کرنا امن و سلامتی برقرار رکھنا مسلمانوں کا فریضہ ہے۔ جہالت، بیماری، بھوک، بیکاری خوف، فتنہ و فساد سب ہی سیئۃ ہیں اور ان 'سیئات' کا حسنات سے ازالہ کرتے رہنا اسلامی معاشرہ کی ذمہ داری ہے۔

یہ احسان ہر شخص پر ہر کام کے انجام دینے میں فرض ہے۔ ایک ڈاکٹر جب تک اپنے مریضوں کی بہتر دیکھ بھال اور زیادہ مناسب علاج نہ کرے اور اپنے فن میں کمال حاصل نہ کرے وہ احسان نہیں کرے گا، اسی طرح اپنے مریضوں سے احسن کرنے کے لئے اسے جدید ترین طریقوں، جدید ترین تحقیقات اور جدید ترین ادویہ کے بارے میں پوری پوری معلومات حاصل کرنا ہوگی، گویا احسان کرنے کے لئے اپنے موضوع سے متعلق جدید ترین معلومات حاصل کر کے کمال تک پہنچنا اور مسلسل جدوجہد کرتے رہنا ضروری ہے، یہی اصول زراعت، تجارت، صنعت، علوم و فنون، تعلیم اور ٹیکنالوجی الغرض زندگی کے ہر شعبہ میں احسان کے سمجھنے میں مددگار ہوگا، اپنے فرائض اور ذمہ داریوں کو خوش اسلوبی سے ادا کرنا ان کے بارے میں پوری معلومات رکھنا، انہیں ادا کرنے میں مناسب اور بہتر وسائل اختیار کرنا احسان ہے، احسان کا تعلق ہر فرد و جماعت اور ہر کام سے ہے، اور پھر ہر فرد اور جماعت سے یہ توقع بھی ہے کہ وہ احسان کے بدلہ میں احسان کرتا رہے۔ ذرا اس معاشرہ کا اندازہ لگائیے جس میں ہر فرد اور جماعت باہمدگر احسان کا تبادلہ کرتے رہتے ہوں کیا اس معاشرہ میں کہیں کوئی خامی، نقص یا خرابی کے باقی رہنے کا امکان ہے؟ یقیناً یہ معاشرہ اپنی تمام صلاحیتوں سے کام لے کر مسلسل خوب سے خوب تر کی طرف رواں رہے گا۔

اعــلان

ادارۂ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبۂ مجلات قائم کیا ہے ، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں ۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں ، از راہ کرم شعبۂ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں ۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ملک میں وقتاً فوقتاً وقتی یا مستقل مسائل سے متعلق دینی، علمی اور معاشرتی قسم کے ایسے پمفلٹ چھپتے رہتے ہیں جو زمانے کی رفتار اور عوام کے مجموعی یا انفرادی ذہن کی عکاسی کرتے ہیں ۔ وقت گزرنے کے بعد یہی پمفلٹ ملت کا قیمتی سرمایہ ثابت ہوتے ہیں ۔ مگر چونکہ ان کی طرف کوئی خاص دھیان نہیں دیا جاتا اس لئے اکثر ضائع ہو جاتے ہیں اور بعد میں ان کا حصول مشکل بلکہ نا ممکن ہو جاتا ہے ۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے شعبۂ مجلات میں ایسے پمفلٹ، کتابچے اور چھوٹی چھوٹی تحریروں کو محفوظ کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے ۔ ایسا مواد شائع کرنے والے حضرات سے درخواست ہے کہ وہ اس قسم کی تحریروں کے کم سے کم دو نسخے اس شعبے کو بھجوا کر ہمیں شکریہ کا موقعہ دیں ۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی ، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

ہماری مطبوعات — مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد	:	ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد ۔
		آئیڈل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد ۔
پشاور	:	ایم جے ۔ بکس انٹر نیشنل ،ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی ۔
راولپنڈی	:	بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی ۔
		اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی ۔
دینا	:	سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم ۔
ڈیرہ نواب صاحب	:	عبدالغفور شمیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب ۔
خانیوال	:	کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال ۔
سیالکوٹ	:	ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ ۔
کراچی	:	ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱۳۱/۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸ ۔
		پاکستان لا ہاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی ۔
		عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲ ۔
لاہور	:	اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاہور ۔
		حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور ۔
		فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور ۔
		کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور ۔
		سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوہاری گیٹ، لاہور ۔
		سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور ۔
		مکتبہ رشیدیہ، ۵۲ ۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور ۔
لودھراں	:	خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان ۔
ملتان	:	ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان ۔
کوئٹہ	:	گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد ۔

ستمبر ۱۹۷۷ء

فکر و نظر

اِدارۂ تحقیقاتِ اِسلامی ۰ اِسلام آباد

(وزارتِ مذہبی اُمور ۰ حکومتِ پاکستان)

مدیر :

رشید احمد جالندھری

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ پندرہ روپئے | ششماہی آٹھ روپئے | فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

اسکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

فکر و نظر

جلد - ۱۵ | رمضان المبارک ۱۳۹۷ھ ستمبر ۱۹۷۷ء | شمارہ - ۳

مضامین

****

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

اسلامی نظام اور شریفانہ وسائل

گزشتہ ہفتوں میں ملک کی سیاسی صورت حال نے جو رُخ اختیار کیا ہے۔ اس نے اسلامی نظام یا نظامِ مصطفٰےؐ کے داعیوں کو ایک نئی آزمائش میں ڈال دیا ہے۔ اس آزمائش سے عہدہ برا ہونا سیاسی طور پر بڑا کارنامہ ہوگا۔

نظامِ مصطفٰےؐ کا قیام ہر مسلمان کی عزیز ترین تمنا ہے لیکن یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہئیے کہ اجتماعی طور پر اخلاقی بنیادوں پر وہی لوگ کام کر سکتے ہیں جن کی اپنی انفرادی زندگیاں اخلاق کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہوں، ظاہر ہے کہ انفرادی زندگی کو سنوارنے کے لئے مسلسل محنت، ریاضت، عبادت اور محاسبہ نفس سے کام لینا پڑتا ہے، ورنہ ایک بلند مقصد کا حصول غیر شریفانہ راہ سے ممکن نہیں۔ حتیٰ کہ سیکولر فلسفۂ حیات نے بھی جہاں کہیں شریفانہ وسائل کو اختیار نہیں کیا، وہاں بلند بانگ دعوؤں کے باوجود انسانی معاشرے کو بے پناہ مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ہمیں اس آزمائش سے عہدہ برا ہونے کے لئے اپنے وسائل کا بے لاگ جائزہ لینا چاہئیے کہ وہ کہاں تک بذات خود درست ہیں۔ یہی چیز اس اداریہ کی محرک بنی ہے۔ چنانچہ اسلامی نظام کی داعی جماعتوں سے یہ درخواست ہے کہ وہ بدلے ہوئے حالات کا صحیح جائزہ لینے کے لئے ماہرین کی ایک کمیٹی کی تشکیل کریں جو مندرجہ ذیل امور پر تاریخ کی روشنی میں بحث کریں۔

۱۔ کیا موجودہ مغربی طرز کی جمہوریت جو قومی اسمبلی اور سینیٹ کی شکل میں رونما ہوتی ہے اسلامی

نظام کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لئے سود مند ہے؟ اہل علم نے ہمیشہ کہا ہے کہ عہد حاضر میں قومی اسمبلی کسی نہ کسی شکل میں ہماری کلاسیکی روایات کے ایک ادارہ یعنی اجماع کی ایک نئی شکل ہے۔ جس کے ممبر اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اجتماعی مسائل کو قرآن مجید کی تعلیمات کی روشنی میں حل کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ کیا گذشتہ تیس سال کے تجربے سے ہمیں ابھی تک یہ پتہ نہیں چلا کہ اسمبلی کے ممبروں کی اکثریت اسلامی تعلیمات سے بہرہ ور نہیں ہوتی چنانچہ جو لوگ اسلام سے واقف ہی نہیں ہیں وہ اجتہاد سے کیوں کر کام لیں گے یا قرآن و سنت کی روشنی میں مسائل کو کس طرح حل کریں گے۔ حتیٰ کہ وہ خالص سیکولر مسائل بھی حل نہیں کر سکتے۔ کیا یہ بہتر نہیں ہوگا کہ ہم اس موضوع سے متعلق اپنی سابقہ روایات سے روشنی حاصل کریں۔ ہمارے متکلمین نے کہا ہے کہ صدر ریاست کے انتخاب کے لئے جہاں صدر میں چند شرائط کا ہونا ضروری ہے، مثلاً علم و فضل، شجاعت، بہادری، سیاسی بصیرت، پاک دامنی وہاں انتخاب کرنے والے حضرات کیلئے بھی چند شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ یہ انتخاب کرنے والے جو ہماری روایات میں "اصحاب حل وعقد" کے نام سے موسوم ہیں صدر ریاست کا انتخاب کرتے تھے۔ اگر ہم اس عوامی دور میں "اصحاب حل وعقد" کے نظریہ پر پوری طرح عمل نہیں کر سکتے تو کم از کم جن آدمیوں کا انتخاب کیا جا رہا ہے۔ ان پر چند شرائط ضرور عائد کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ درس نظامی کے فاضل ہوں یا کم از کم بی اے ہوں۔ ایسے ہی کبھی کسی اخلاقی جرم میں ملوث نہ ہوئے ہوں۔ ہماری گذارش یہ ہے کہ موجودہ طرز انتخاب کے بارے میں ازسر نو غور کیا جائے، کیونکہ جمہوریت کی راہ پر چل کر ہم شاید مغرب تو پہنچ جائیں لیکن حجاز نہیں جا سکیں گے۔ ہمیں اپنے مسائل اپنے گرد و پیش کے حالات اور روایات کی روشنی میں حل کرنا چاہئیں۔ اس طرح ہمارے ماضی، حال اور مستقبل کا تسلسل باقی رہے گا۔

عجیب اتفاق ہے کہ یہاں ایشیا میں بعض دوسری غیر مسلم اقوام بھی ہیں۔ جنہیں تاریخی شعور گو ورثہ میں نہیں ملا لیکن وہ قومی اسمبلی یا سینٹ کے نام تک اپنی پرانی روایات سے مستعار لے رہی ہیں۔ بھارت میں ایوان زیریں اور ایوان بالا کو لوک سبھا اور راجیہ سبھا سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور اسرائیل میں اسمبلی نیسٹ (Kenneset) کے نام سے موسوم ہے۔ ایک ہم ہیں کہ ہمیں مجلس شوریٰ کی اصطلاح اختیار کرنے میں جھجک محسوس ہو رہی ہے، آخر کیوں؟

۲۔ اُصحاب حل و عقد کے ادارہ کو واپس لانے کا ایک دوسرا طریقہ یہ بھی ہے کہ ہم سینیٹ میں ہر پیشہ کے معزز لوگوں کا انتخاب کریں، جس کی رو سے ادب۔ تعلیم، دین۔ فلسفہ، سائنس ، کاشتکاری، صنعت گیری، مزدوری غرضیکہ ان تمام پیشوں کے ممتاز نمائندے نامزد کئے جا سکتے ہیں اور یہ طریق ہماری روایات سے ہم آہنگ ہے، اس طرح سے ایوان بالا عوامی نمائندوں کی لغزشوں کا بہتر طور پر محاسبہ کر سکے گا۔ یہ کوئی نیا طریق نہیں ہے۔ خود ایشیا میں بعض ایسے ملک موجود ہیں جہاں ایوان بالا میں بعض ممبروں کا انتخاب صدر کرتا ہے۔

۳۔ ہمیں اپنے فلسفہ تاریخ کی روشنی میں خود اپنا جائزہ لینا ہوگا کہ ہم نے کہاں تک اپنی اجتماعی زندگی کو اس فلسفے کی روشنی میں متعین کیا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے تفصیل سے یہ لکھ چکے ہیں کہ اسلام انفرادی اور اجتماعی نجات کا قائل ہے۔ نہ تو وہ ایسی روحانیت کا قائل ہے جس میں تاریخ کا کوئی عمل دخل نہ ہو۔ اور نہ ہی وہ تاریخ کے بنانے میں ایسا منہمک ہے کہ روحانیت سے دستبردار ہو جائے[1] یہ تصور کہ مسلم قوم نے اپنا تاریخی رول ادا کرنا ہے، کسی نہ کسی انداز سے مسلمان سوسائٹی کے دل و دماغ سے برابر کھیلتا رہا ہے اور جب کبھی کوئی مذہبی یا سیاسی تحریک اس "اجتماعی ارادہ" سے ٹکراتی ہے تو اسے میدان چھوڑنا پڑتا ہے۔ دور جانے کی ضرورت نہیں خود برصغیر میں جو تحریکیں چلیں۔ ان میں وہی تحریک کامیاب ہوئی جو مسلمانوں کے اس اجتماعی ارادہ (Collective will) کے مطابق کام کر رہی تھی مثلاً ہندوستان میں جب بعض لوگوں نے جہاد کی تنسیخ کا فتویٰ دیا تو مسلمانوں نے اسے اپنی پوری پس ماندگی کے باوجود اجتماعی طور پر مسترد کر دیا۔ کیونکہ ایسا فتویٰ مسلمانوں کی روح یعنی تاریخ سے عہد (Commitment to History) کے خلاف تھا۔ سر سید احمد خان مرحوم نے اخلاص اور درد کے ساتھ مسلمانوں کی علمی اور اجتماعی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کے لئے انہوں نے ایک طرف مسلمانوں کو نئی تعلیم کی طرف بلایا، دوسری طرف اخلاص کے ساتھ یہ کوشش کی کہ انگریز اور مسلمانوں کے درمیان غلط فہمیاں دور ہو جائیں کیونکہ دونوں کا تعاون ان کی رائے میں مسلمانوں کے لئے مفید تھا۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے مسلمانوں نے سر سید کی تحریک پر لبیک کہا اور نئی تعلیم کو اختیار کیا۔ حالانکہ بعض علمائے کرام نئی تعلیم کے حق میں نہ تھے۔ لیکن مسلمان

---

[1] ۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "فکر و نظر" جولائی ۱۹۷۰ء

نے علمائے کرام کی اس رائے کو قبول نہ کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کے مزاج میں آفاقیت ہے۔ نئی تعلیم کا مطلب یہ تھا کہ ان کا رشتہ باہر کی دنیا سے قائم ہو اور وہ کسی عنوان سے اپنا اجتماعی کردار ادا کریں۔ بیسویں صدی میں مسلمانوں میں مغربی علوم کا غلغلہ کوئی نئی چیز نہ تھی۔ اس سے پہلے بھی مسلمان صدر اول میں یونانی حکمت و منطق کو بڑے ذوق شوق سے حاصل کر چکے تھے۔ چونکہ سرسید مرحوم کا یہ قدم مسلمانوں کے تاریخی شعور سے ہم آہنگ تھا، اس لئے مسلمانوں نے بڑھ چڑھ کر سید مرحوم کا ساتھ دیا۔ رہا انگریز کے ساتھ تعاون کا سوال، تو مسلمانوں نے مجموعی طور پر اس سے اجتناب کیا۔ علی گڑھ کے نوجوانوں نے جن کی قیادت محمد علی جوہر جیسا بے باک مرد مومن کر رہا تھا، تحریک خلافت میں حصہ لے کر یہ بتا دیا کہ وہ برطانوی سامراج کے خلاف ہیں۔ سرسید ہی کے عہد میں بعض دوسرے لوگوں نے جہاد کی تنسیخ پر لکھا، لیکن مسلمانوں نے اجتماعی طور پر اس قسم کے "مصلحین" کو مسترد کر کے یہ بتا دیا کہ وہ مسلمانوں کے مزاج اور اجتماعی ارادہ سے یکسر نا واقف تھے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس قسم کی تحریروں نے مسلمانوں کو نقصان پہنچایا، اور تنسیخ جہاد کی راہ سے مسلم جماعت کو بزدلی کا درس دینے اور اسے اپنے تاریخی رول سے الگ رکھنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن یہ ساری "کوششیں" یا "سازشیں" یکسر رائیگاں گئیں۔ اگر مسلمان اس نئے فتنوں کا مقابلہ نہ بھی کرتے، تب بھی یہ "فتنے" اپنی موت مر جاتے کیونکہ یہ امر مسلمانوں کے مذہبی مزاج، تاریخی شعور اور اجتماعی ارادہ سے متصادم تھا۔ غرضیکہ مسلمانوں کا اجتماعی ارادہ ایک ایسی چٹان ہے جس پر ہر سازش نے اپنا سر پھوڑا۔

۴۔ اس بات کا بھی جائزہ لیا جائے کہ موجودہ وقت میں پاکستان میں اسلامی نظام کی حمایت میں جو کچھ شائع ہو رہا ہے۔ وہ کسی حد تک درست ہے۔ یہ مطبوعات یا صحافت جنہیں وسائل اور ذرائع ابلاغ کا درجہ حاصل ہے۔ کہاں تک اسلامی ضابطۂ اخلاق کی پیروی کر رہی ہیں۔

تاریخ کا یہ مطالعہ اور پاکستانی سوسائٹی کا گہرا تجزیہ ہمارے لئے اسلامی نظام کو نافذ کرنے کی راہ ہموار کرنے میں بڑی مدد دے گا اور اس سلسلے میں ہم نے تیس سال میں جو ٹھوکریں کھائیں ہیں ان سے بھی ہم بچ نکلنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔

۵۔ یہ کمیٹی اس بات کا بھی جائزہ لے کہ ملک میں مذہبی نظام سے متعلق بعض حلقوں میں جو خدشات پائے جاتے ہیں ان کے محرکات کیا ہیں؟ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مذہبی نظام سے آزادی رائے کو نقصان

پہنچے گا، تنگ نظری، جمود اور اختلاف رائے کی بنا پر دوسروں پر مشقِ ستم روا رکھی جائے گی۔ یا اقلیتوں کی ثقافت، مذہبی رسم و رواج پر کوئی زد آئے گی۔

یہ وہ احساسات ہیں جو ایک حلقے میں پائے جاتے ہیں ان کے وجوہ جو بھی ہوں مگر ان کے وجود سے شاید انکار ممکن نہ ہو۔ ان احساسات کا جائزہ لینے کے بعد ہمارا یہ کام ہو گا کہ تاریخ کی روشنی میں ان خدشات کا ازالہ کریں۔ اور بتائیں کہ مسلمان بنیادی طور پر بڑا ہی روادار واقع ہوا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے مخالفوں نے بھی اس امر کو تسلیم کر لیا ہے کہ مسلمان مذہب کے معاملات میں آزادیٔ ضمیر کے قائل ہیں اور تعجب کی بات یہ ہے کہ اس مثالی موقف کو ان کی "برائی" بھی کہا گیا ہے۔ [۲] یہاں پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب باتیں درست لیکن یہ بلند اخلاقی، یہ وسعت ظرف، یہ حسن سلوک، مسلمانوں نے غیر مسلموں کے ساتھ روا رکھا ہے، لیکن مسلمانوں نے داخلی طور پر ایک دوسرے مسلم کے ساتھ وسعت ظرف سے کام نہیں لیا بلکہ اختلاف رائے کی بنا پر اکثر تشدد کی راہ اختیار کی گئی۔ یہی وہ دوسرا نکتہ ہے جس کو عمل اور تاریخ کی روشنی میں سلجھانے کی ضرورت ہے۔

۶۔ گزشتہ تیس سال کے انتخابی تجربے نے بتایا ہے کہ انتخابات نے ہمیشہ کشیدگی میں اضافہ کیا ہے، ایک فریق نے اپنے سیاسی حریف پر دھاندلی کے الزامات لگائے ہیں۔ جس سے قومی استحکام کو سخت نقصان پہنچا ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ دستور میں اس بات کا اضافہ کر دیا جائے کہ انتخابات عبوری حکومت۔ جو سب سیاسی جماعتوں پر مشتمل ہو گی۔ کی نگرانی میں کئے جایا کریں۔ یا پھر عبوری دور میں انتخابات عدلیہ اور فوج کی نگرانی میں ہوں۔ اس طریق سے ہماری سیاسی زندگی کو استحکام میسر آ جائے گا اور اقتدار پر امن ذرائع سے منتقل ہوتا رہے گا۔

اس کے ساتھ ایک دوسرا بڑا مسئلہ مخلوط انتخابات کا ہے۔ اس مسئلہ کو قیام پاکستان کے بعد پاکستان میں رونما ہونے والے واقعات اور قائد اعظم کی سیاسی تعلیمات کی روشنی ہی میں حل کرنا چاہیئے۔ حضرت مسیح نے فرمایا تھا کہ سبت' انسان کے لئے ہے۔ انسان سبت کے لئے نہیں۔ چنانچہ

---

[۲] ۔ آرنلڈ، Preaching of Islam. لاہور ص ۱۴۶

یہ وسائل اور جمہوریت ہمارے لئے ہیں، ہم جمہوریت کے لئے نہیں۔ اگر حالیہ طریقِ انتخاب اور جمہوریت ہمارے سیاسی، معاشی اور ملی مسائل کو حل کرنے میں ہماری امداد نہیں کرتی۔ تو پھر ہمیں ان تمام اسباب کا سراغ لگانا ہوگا، جو ایک صاف ستھرے پُرامن اور باعدل معاشرہ قائم کرنے اور صحت مند جمہوریت کی راہ میں حائل ہیں۔

یہ چند امور ہیں۔ جن پر دانش گاہوں میں شعبہ سیاسیات اور ایسے ہی اسلامی اداروں کے اساتذہ کرام کامیاب طور پر کام کر کے صحت مند جمہوری اور اسلامی روایات کے لئے راہ ہموار کر سکتے ہیں۔

****

اقبالؒ مسجدِ قرطبہ میں

صدیق جاوید

علامہ اقبال کی کوئی مستند سوانح عمری اب تک شائع نہیں ہوئی۔ اس لیے اقبال کے بارے میں مختلف افراد کی یادداشتوں کو عام طور پر مصدقہ تسلیم کر لیا جاتا ہے اور علامہ کے بارے میں جو مضمون یا تاثر چھپ جاتا ہے وہ مستقل سند کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ ادھر کچھ عرصہ سے اخبارات و رسائل میں بکھرے ہوئے مضامین کو جمع کر کے کتابی صورت میں پیش کیا جا رہا ہے اس میں ملفوظاتِ اقبال کے مجموعے بھی شامل ہیں۔ یہ کوشش اپنی جگہ مستحسن ہے۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ فاضل مرتبین اکثر پوری چھان بین سے کام نہیں لیتے جسے افسوسناک تساہل کے علاوہ اور کیا کہا جائے۔ اقبال صدی کی تقریبات کا آغاز ہو چکا ہے غالب خیال ہے بہت سے لوگ اقبال سے متعلق اپنی یادداشتیں اور تاثرات قلم بند کریں گے۔ لیکن یہ بھی ایک مسلمہ امر ہے کہ انسانی ذہن ایک خاص وقت تک ہی ماضی کی یادوں کی تفصیلات کو محفوظ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے پرانی یادوں میں حذف و اضافہ کی گنجائش رہتی ہے اور یادوں کی بازیافت کے دوران بعض اوقات تخیل اور تصور عجیب کرشمہ سازیاں کر گزرتا ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اقبال سے متعلق جو یادداشتیں شائع ہوں انہیں خوب پرکھ لیا جائے۔

جھنگ سے جناب جہانگیر عالم نے اقبال سے متعلق غیر مدوّن تحریروں پر مشتمل مجموعہ "اوراقِ گم گشتہ" کے ایک مضمون "اقبال مسجد قرطبہ میں" کی طرف میری توجہ مبذول کرائی جس میں درج ہے کہ اقبال کو مسجد قرطبہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت پروفیسر آرنلڈ نے دلائی تھی۔ مضمون کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات حقائق اور واقعات کے سراسر خلاف ثابت ہوئی۔ اسپین کی سیر و سیاحت اقبال کی زندگی کا ایک بڑا اہم واقعہ ہے۔ اسی سفر کے دوران مرحوم کو مسجد قرطبہ میں نماز ادا کرنے کی سعادت نصیب ہوئی۔ علامہ کے سوا

میں یہ واقعہ افسانوی اور ڈرامائی انداز میں بیان ہوتا چلا آ رہا ہے۔

برصغیر پاک و ہند کی سیاسی تاریخ میں گول میز کانفرنس ایک الگ باب ہے۔ اس کانفرنس کی بدولت اقبال کو برگساں، مسولینی، لوئی ماسینوں پروفیسر آسین، پلاچیوس وغیرہ سے ملاقات کا موقعہ ملا اور انہیں انگلستان کے علاوہ فرانس، اسپین، اٹلی اور فلسطین کا خوشگوار سفر کرنے کی مہلت ملی پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو شروع ہوئی اور ۱۹ جنوری ۱۹۳۱ء کو اس کا آخری اجلاس ہوا۔ اس کانفرنس کے مندوبین میں سولہ مسلمان زعما شریک ہوئے۔ ان میں اقبال کو شامل نہیں کیا گیا تھا۔

دوسری گول میز کانفرنس سات ستمبر ۱۹۳۱ء کو لندن میں شروع ہوئی اس میں مسلمانوں کی نمائندگی کے لئے جو وفد روانہ ہوا۔ اقبال بحیثیت مندوب اس کانفرنس میں شریک ہوئے۔ اقبال کامل مصنفہ عبدالسلام ندوی اُردو زبان کی اقبالیات پر پہلی تین مستند کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ عبدالسلام ندوی اقبال کی کانفرنس میں شرکت اور سفر یورپ کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ کانفرنس ۱۷ ستمبر ۱۹۳۱ء سے شروع ہو کر یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو ختم ہوئی اور اس میں نہایت اہم سیاسی مسائل پیش ہوئے اگرچہ ہم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ان سیاسی گتھیوں کے سلجھانے میں کیا حصہ لیا تاہم بعض دوسری علمی اور تاریخی حیثیتوں سے ڈاکٹر صاحب کا یہ سفر یورپ نہایت اہمیت رکھتا ہے مثلاً اس کانفرنس کی شرکت کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کو بہت سے اکابر و فضلا سے تبادلہ خیالات و ملاقات کا موقع ملا۔ چنانچہ اس کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد واپسی میں ڈاکٹر صاحب فرانس کے مشہور فلسفی پروفیسر برگساں سے ملے...... اس سے زیادہ اہم مسولینی کی ملاقات ہے جو روما میں ہوئی۔"[۱]

مسولینی سے علامہ اقبال کی باہمی گفتگو کی تفصیلات بیان کرنے کے بعد مولانا ندوی لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر صاحب کو قدیم عربی تہذیب سے نہایت دلچسپی بلکہ عشق تھا اور اسپین قدیم زمانے میں عربی تہذیب کا مرکز تھا اور اس زمانے میں اس کا مدفن ہے، اس لئے اس سلسلے میں انہوں نے اسپین کا بھی سفر کیا اور اس کی ہر چیز سے متاثر ہوئے..... ڈاکٹر صاحب نے خالص مذہبی اور تاریخی جذبات کے اثر سے اسپین کا سفر کیا تھا اور اسی حیثیت سے انہوں نے وہاں کی ہر چیز پر نظر ڈالی.... اسپین کے سفر میں ڈاکٹر صاحب کو پروفیسر آسین سے بھی ملاقات کا موقع ملا...... ڈاکٹر صاحب نے اسپین کے

۱۔ اقبال کامل ص ۲۷-۲۶

تمام قابل دید مقامات کی سیر کے بعد ۱۹۳۲ء میں واپس ہوئے اور واپسی میں موتمر اسلامیہ کی شرکت کے لئے بیت المقدس بھی تشریف لے گئے"۔ [۲]

مولانا ندوی کے یہ بیانات تاریخی اعتبار سے درست نہیں ہیں۔ علامہ اقبال اس سفر کے دوران یا واپسی پر برگساں سے نہیں ملے اور اسپین کا سفر بھی انہوں نے اس سال نہیں کیا۔ البتہ موتمر عالم اسلامی میں ضرور شریک ہوئے بقول عبدالمجید سالک :

"دوسری گول میز کانفرنس یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو ختم ہوگئی، علامہ مع غلام رسول مہر انگلستان سے روانہ ہوکر فلسطین پہنچے۔ جہاں موتمر عالم اسلامی میں مسلمانانِ ہند کے نمائندے کی حیثیت سے مدعو تھے [۳] ۱۴ دسمبر ۱۹۳۱ء کو یروشلم سے ہندوستان کو مراجعت سے پیشتر علامہ سر محمد اقبال نے موتمر عالم اسلامی میں الوداعی تقریر فرمائی" [۴]

مولانا ندوی کا یہ بیان بھی صحت کا حامل نہیں کہ علامہ اسپین کے تمام قابل دید مقامات کی سیر کے بعد ۱۹۳۲ء میں واپس ہوئے۔ بقول عبدالمجید سالک :

"۳۰ دسمبر ۱۹۳۱ء کو حضرت علامہ بمعیت مولانا غلام رسول مہر لاہور پہنچ گئے۔ ریلوے اسٹیشن پر شاندار استقبال ہوا [۵] اور اپنی آمد کے تیسرے روز یکم جنوری ۱۹۳۲ء کو سول اینڈ ملٹری گزٹ" کے نمائندے سے ملاقات کے دوران آپ نے فرمایا :

"سفر فلسطین میری زندگی کا نہایت دلچسپ واقعہ ثابت ہوا ہے۔ فلسطین کے زمانہ قیام میں متعدد اسلامی ممالک مثلاً مراکش، مصر، یمن، شام، عراق، فرانس اور جاوا کے نمائندوں سے ملاقات ہوئی شام کے نوجوان عربوں سے مل کر میں خاص طور پر متاثر ہوا۔ ان نوجوانانِ اسلام میں اس قسم کے خلوص و دیانت کی جھلک پائی جاتی تھی جیسی میں نے اطالیہ کے فاشسٹ نوجوانوں کے علاوہ کسی میں نہیں دیکھی" [۶]

---

[۲]۔ کامل کامل ص ۳۲ - ۳۱ ، ۳۰ - ۲۹

[۳]۔ ذکر اقبال ص ۱۵۸

[۴]۔ گفتار اقبال ص ۱۴۴

[۵]۔ ذکر اقبال ص ۱۵۹ ۔ [۶]۔ گفتار اقبال ص ۱۴۵

اگرچہ عبدالسلام ندوی نے متذکرہ بیانات کے سلسلے میں رسالہ اُردو اقبال نمبر اور آثار اقبال سے استفادہ کیا ہے جو فٹ نوٹ میں دیئے گئے صفحات سے ظاہر ہے لیکن مولانا ندوی جیسے فاضل مولف کے قلم سے۔ ایسے تسامحات بہت افسوسناک ہیں۔ اقبال کی زندگی سے متعلق سنین اور تاریخوں کے مغالطوں کا ازالہ نسبتاً آسان ہے مگر اقبال کے ملفوظات اور ان کے ملاقاتوں کے تاثرات کی صحت کا تعین بہت مشکل کام ہے۔ آئندہ سطور میں علامہ اقبال سے منسوب ایک بیان کی تردید کی گئی ہے جو بظاہر قابل یقین نظر آتا ہے۔

علامہ اقبال نے تیسری گول میز کانفرنس میں بھی مسلمانوں کے ایک نمائندہ کی حیثیت سے شرکت کی۔ مصنف ذکر اقبال کے مطابق:

"تیسری گول میز کانفرنس کا آغاز ۱۷ نومبر ۱۹۳۲ء کو ہونے والا تھا...... علامہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو لاہور سے (فرنٹیر میل پر) بعزم یورپ روانہ ہوگئے..... مقصود یہ تھا کہ لندن پہنچنے سے پہلے دیانا۔ بوڈاپسٹ۔ برلن وغیرہ کے علمی مراکز میں بھی "دو چار چار دن قیام کرتے جائیں [۱] علامہ اقبال ۱۲ نومبر ۱۹۳۲ء کو برطانیہ پہنچے۔ تیسری گول میز کانفرنس ۱۷ نومبر سے شروع ہو کر ۲۴ دسمبر ۱۹۳۲ء کو ختم ہو گئی.... کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد علامہ اقبال پیرس پہنچے اور علمی حلقوں کے علاوہ برگساں سے ملاقات کی.... اس کے بعد علامہ نے ہسپانیہ کا رخ کیا [۲]

اقبال ۲۴ مارچ ۳۳ء کو محمد اکرام صاحب کے نام ایک خط میں سفر ہسپانیہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں اپنی سیاحت اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ پر لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی" [۳]

---

[۱] - ذکر اقبال ص ۱۷۸

[۲] - ذکر اقبال ۱۸۰ -

[۳] - اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۲۱

اقبال مسجد قرطبہ کی زیارت سے جذباتی طور پر اس قدر متاثر ہوئے کہ ہسپانیہ سے واپسی پر پیرس سے مدیر انقلاب کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔ "مرنے سے پہلے قرطبہ ضرور دیکھو"۔ ۱۰
اقبال نے اس سفر کے دوران ہی جاوید اقبال کے نام دو تصویری کارڈ بھیجے جن پر مسجد قرطبہ کے دو عکس چھپے ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی لکھا کہ

"میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں اس مسجد کے دیکھنے کے لئے زندہ رہا۔ یہ مسجد تمام دنیا کی مساجد سے بہتر ہے۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو" ۱۱

سات سو سال پہلے جب اسپین سے اسلامی دور اقتدار کا خاتمہ ہوا۔ تو مسلمانوں کے اخراج کے ساتھ ساتھ ہی مسجد قرطبہ عیسائی راہبوں کے قبضہ میں آئی ۔ کہا جاتا ہے کہ سات صدیوں سے مسجد قرطبہ میں اذان دینے اور نماز پڑھنے کی اجازت نہ تھی۔ اقبال نے اس امتناع کے باوجود کیسے اذان دی اور نماز بھی ادا کی۔ اس کی بابت اقبال کی اپنی کوئی تحریری شہادت اس وقت تک سامنے نہیں آئی۔ البتہ مختلف افراد نے علامہ کے حوالے سے اس واقع کی تفصیلات بیان کی ہیں ، اس سلسلے میں عبدالمجید سالک لکھتے ہیں :

"علامہ نے بے اختیار چاہا کہ مسجد قرطبہ میں تحیۃ المسجد کے نفل ادا کریں۔ اس عمارت کے نگران سے پوچھا۔ اس نے کہا میں بڑے پادری سے پوچھ آؤں۔ ادھر وہ پوچھنے گیا ادھر علامہ نے نیت باندھلی اور اس کے واپس آنے سے پہلے ہی پہلے ادائے نماز سے فارغ ہو گئے" ۱۲

فقیر سید وحیدالدین روزگار فقیر حصہ اول نقش ثانی بار دوم نومبر ۱۹۶۳ء میں لکھتے ہیں :

"وہ (علامہ) جب قرطبہ پہنچے اور وہاں کی مسجد دیکھنے گئے جو انقلاب زمانہ کی بوقلمونی سے گرجا بن چکی ہے تو انہوں نے ایک پادری سے جو مسجد کی نگہبانی پر مامور تھا۔ وہاں نماز پڑھنے کی خواہش ظاہر کی ۔ پادری نے یہ سن کے تامل کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا تعجب ہے تم مسیحی ہم سے اس قسم کا سلوک روا رکھتے ہو؟ حالانکہ ہم نے تم سے کبھی اس قسم کا سلوک نہیں کیا تھا۔ وہ پادری اس فقرہ

---

۱۰ ۔ گفتار اقبال ص ۱۶۵
۱۱ ۔ گفتار اقبال ص ۱۶۵
۱۲ ۔ ذکر اقبال ص ۱۸۲

سے کس قدر متاثر ہوا اور کہنے لگا آپ یہیں ٹھہریئے۔ میں بڑے پادری سے پوچھ کے آتا ہوں لیکن جب تک وہ واپس آیا ڈاکٹر صاحب نماز پڑھ چکے تھے" ۱۳

فقیر سید وحیدالدین ہی "روزگار فقیر" حصہ دوم میں لکھتے ہیں :

" حکیم الامت علامہ اقبال تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد اسپین بھی گئے اور وہاں اسلامی دورِ اقتدار ختم ہونے کے تقریباً سات سو سال بعد انہوں نے مسجد میں پہلی بار اذان دی اور نماز پڑھی" ۱۴

ایک کتاب موسوم بہ "اوراق گم گشتہ" (علامہ اقبال کے بارے میں غیر مدون تحریریں) مرتبہ رحیم بخش شاہین اپریل ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے صفحہ نمبر ۳۳۲ پر محمود الرحمان صاحب کا مضمون "اقبال مسجد قرطبہ میں" کے عنوان سے شامل ہے۔ مضمون نگار مصنف روزگار فقیر کا موخرالذکر اقتباس نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں :

" فقیر مرحوم کے مندرجہ بالا بیان کو پڑھنے کے بعد قاری یہ سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ اذان دینے اور نماز پڑھنے کا سارا عمل نہایت سکون و طمانیت کے ساتھ انجام پایا ہوگا ..... (اور) سالک صاحب کی تحریر سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ علامہ اقبال نے مسجد قرطبہ میں نماز بہ عجلت ادا کی مبادا نگران آکر انہیں اس کام سے روک دے .... درج بالا دو واقعات کے بعد قاری لازماً الجھن میں پڑ جائے گا کہ کسے مانے اور کسے نہ مانے بہرحیثیت کہ علامہ کی ایک تصویر مسجد قرطبہ میں باقاعدہ نماز ادا کرتے ہوئے کھینچی بھی گئی ہے" ۱۵

نماز کے لئے باقاعدہ اجازت حاصل کرنے اور تصویر اتارے جانے کی وضاحت ملفوظات اقبال مرتبہ محمود نظامی کے درج ذیل بیان سے ہو جاتی ہے :

" قرطبہ پہنچنے کے بعد آپ (علامہ اقبال) وہاں کی ایک یادگار مسجد میں تشریف لے گئے جو اب گرجا بن چکی ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے اپنے گائیڈ سے کہا کہ میں یہاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں۔ گائیڈ نے بتایا پادری یا

---

۱۳ - روزگار فقیر ص ۴۶

۱۴ - روزگار فقیر حصہ دوم ص ۱۱۴

۱۵ - اوراق گم گشتہ ص ۳۳۱

کو یہ بات ناگوار ہوگی اور وہ ہرگز اجازت نہ دیں گے لیکن اقبال اس جگہ مصلیٰ بچھا کر بیٹھ گئے جس کو بعید مقدس سمجھا جاتا ہے۔ اتنے میں ایک پادری آ پہنچا اور زور و شور سے احتجاج کرنے لگا۔ اقبال نے پادری کی طرف رخ کرتے ہوئے گائڈ سے کہا اسے بتاؤ کہ ایک دفعہ مکے میں عیسائیوں کا ایک وفد کوئی التماس لے کر پیغمبر اسلام کے پاس مدینہ آیا تھا۔ اس کے اراکین کو مسجد نبوی میں ٹھہرایا گیا جب ان کی عبادت کا وقت آیا تو وہ متردد تھے کہ انہیں اس کی اجازت دی جائے گی یا نہیں۔ آنحضرتؐ کو معلوم ہوا تو آپ نے فرمایا کہ وہ یقیناً اپنے طور طریق کے مطابق مسجد میں عبادت کر سکتے ہیں۔ اگر عیسائیوں کو پیغمبر اسلام نے اپنی ہی مسجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی تھی تو انہیں ایک ایسی جگہ اپنے طور پر نماز ادا کرنے کی اجازت کیوں نہیں جو کبھی آخر مسجد ہی تھی۔ پادری نے یہ سن کر کہا کہ میں بڑے پادری سے پوچھ آتا ہوں اقبال نے پادریوں اور محکمہ آثار قدیمہ کے ناظم سے اجازت لے کر مسجد میں آذان دی جس کی فضا صدیوں سے بے آذان پڑی تھی اور نماز پڑھی۔ آپ کی نماز کی حالت میں ایک پادری نے تصویر بھی اتاری" ۱۷

یہ اقتباس اس سلسلے کے دوسرے بیانات کے مقابلے میں کافی وقیع معلوم ہوتا ہے۔ پھر بھی ملفوظاتِ اقبال کے اس بیان کے بارے میں اقبال کے سوانح نگاروں کو چھان بین سے کام لے کر تائید یا تردید کرنی چاہیئے۔ البتہ "اقبال مسجد قرطبہ میں" جیسے مضامین کی اشاعت پر کڑی نظر رکھنے کی اشد ضرورت ہے۔ اس مضمون کے مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ

" آج میں مسجد قرطبہ میں علامہ اقبال کے باقاعدہ داخل ہونے آذان دینے نماز پڑھنے اور دوسرے اہم راز کے بارے میں ایک واقعہ پیش کرتا ہوں۔ علامہ اقبال نے خود یہ واقعہ جس شخص کو سنایا تھا اور جس سے میں نے سُنا وہ کئی سال ہوئے اللہ کو پیارا ہو گیا۔ اس واقعہ کی صداقت کے بارے میں صرف یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ امتیاز محمد خان (پرنسپل جناح کالج کراچی) نے خود بیان کیا تھا۔ امتیاز محمد خان مرحوم سے منسوب کرتے ہوئے مضمون نگار نے لکھا ہے :

"..... انہوں نے بتایا ..... جب میں نے علامہ سے ان کی آخری زمانے میں ملاقات کی ...

۱۷۔ ملفوظات اقبال ص ۲۱۸۔

اس موقع پر علامہ نے اپنی زندگی کی ایک ایسی حقیقت کا اظہار کیا جس کا تذکرہ نہ کسی کتاب میں ملتا ہے نہ ہی کسی مضمون نگار نے کہیں ذکر کیا ہے۔ علامہ فرمانے لگے کہ جب وہ تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے لندن گئے تو اس دوران سفر ان کا بے طرح جی چاہا کہ اسلامی دور کی قدیم نشانی اسپین کو بھی جا دیکھیں خصوصاً الحمرا اور مسجد قرطبہ کی پر شکوہ عمارات کا مشاہدہ بھی کریں۔ یہ خیال آتا تھا کہ دل میں ایک ہوک سی اٹھی۔ مسجد قرطبہ کو دیکھنے کا موقع تو مل جائے گا مگر وہاں نماز کس طرح ادا کر سکوں گا۔ جب ہسپانیہ میں غیر مسلموں کی حکومت قائم ہوئی۔ اور ایک دوسرا آئین نافذ ہوا تو وہاں کا پہلا قانون یہ تھا کہ:

" مسجد قرطبہ میں نہ تو آذان دی جائے گی اور نہ ہی نماز ادا کی جائے گی " اور اسی قانون کے نفاذ کے ساتھ ساتھ اس عظیم الشان مسجد کو گرجا بنا دیا گیا۔ علامہ اقبال کہنے لگے کہ اس قانون کا خیال آتے ہی دل رونے لگا۔ میں مسجد کے اندر جا کر بھی دو رکعت نماز تک ادا نہ کر سکوں گا۔ اسی ادھیڑ بن میں مجھے اپنے کرم فرما، استاد اور دوست پروفیسر سر میتھو آرنلڈ یاد آئے۔ وہ ان دنوں بہت ضعیف ہو چکے تھے۔ اور لندن ہی میں مقیم تھے۔ میں سیدھا ان کے پاس جا پہنچا۔ اور مدعا بیان کیا۔ پہلے تو پروفیسر موصوف کچھ سوچتے رہے پھر انہوں نے کہا کہ میں پوری کوشش کروں گا کہ تمہاری تمنا بر آئے (واضح رہے کہ سر آرنلڈ پہلے علی گڑھ میں اور پھر لاہور میں عربی کے پروفیسر رہ چکے تھے۔ انہوں نے انگریزی میں پریچنگ آف اسلام کے نام سے چار جلدوں میں ایک معرکتہ آلارا کتاب بھی لکھی تھی۔ انہوں نے تفسیر کبیر کا بھی انگریزی میں ترجمہ کیا تھا جو آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے)

پروفیسر آرنلڈ نے حکومت ہند کے ہوم سیکرٹری کو ایک خط لکھا اور اس سے درخواست کی کہ وہ حکومت ہسپانیہ کے ہوم سیکرٹری کو خط لکھ کر اس امر کی اجازت حاصل کر لے کہ ڈاکٹر محمد اقبال سفر قرطبہ کے دوران مسجد قرطبہ میں باقاعدہ نماز ادا کر سکیں۔ پروفیسر آرنلڈ کی یہ کوشش بار آور ثابت ہوئی اور مجھے اجازت مل گئی ....." [۱۷]

مندرجہ بالا واقعہ حقائق اور واقعات کے اعتبار سے قطعی بے بنیاد ہے اور محض واقعہ نگاری کا ایک ایسا نمونہ ہے جو سراسر تخیل اور تصور کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس میں بہت سی باتیں واقعاتی اور تاریخی لحاظ سے غلط ہیں:

---

[۱۷] - اوراقِ گم گشتہ ص ۳۳۲ - ۳۳۳

پروفیسر آرنلڈ کا پورا نام میتھو آرنلڈ نہیں بلکہ ٹامس واکر آرنلڈ ہے۔ وہ ۱۹ اپریل ۱۸۶۴ء کو پیدا ہوئے تھے۔ میتھو آرنلڈ ایک دوسری شخصیت ہے جو انگریزی کے مشہور شاعر اور نقاد تھے۔ ان کا سال ولادت ۱۸۲۲ء اور سال وفات ۱۸۸۸ء ہے۔ ٹامس آرنلڈ علی گڑھ اور لاہور میں عربی کے پروفیسر نہیں بلکہ فلسفہ کے استاد تھے۔ ان کی کتاب پریچنگ آف اسلام چار جلدوں میں نہیں ہے۔ یہ کتاب صرف ایک جلد میں مکمل ہو جاتی ہے اس کتاب کے اُردو میں دو ترجمے ہو چکے ہیں۔ پہلا ترجمہ سر سید احمد خان کے ایما پر آرنلڈ کے علی گڑھ میں شاگرد مولوی عنایت اللہ دہلوی نے کیا تھا جو ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا دوسرا ایڈیشن فروری ۱۹۶۹ء میں نفیس اکیڈیمی کراچی نے شائع ہوا۔ اس کے ترجمہ نگار پروفیسر شیخ عنایت اللہ بھی آرنلڈ کے شاگرد ہیں۔ آرنلڈ کی تصنیفات اور تالیفات میں تفسیر کبیر کا کوئی ترجمہ شامل نہیں (دیکھئے ڈکشنری آف نیشنل بیاگرافی ۱۹۲۲ - ۱۹۳۰ء) آخری اور اہم بات جو علامہ اقبال کو مسجد قرطبہ میں نماز کی اجازت دلانے سے متعلق ہے۔ کسی طور بھی درست نہیں ہو سکتی کیونکہ گول میز کانفرنسوں کے زمانے میں پروفیسر آرنلڈ سے علامہ اقبال کی ملاقات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بار بار ذکر ہو چکا ہے کہ علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس کے خاتمے پر اسپین گئے۔ ہسپانیہ کے دوسرے مقامات کے علاوہ اس سفر کے دوران وہ مسجد قرطبہ کی زیارت کے لئے بھی گئے۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ علامہ اقبال نے پہلی یا دوسری گول میز کانفرنس کے زمانے میں آرنلڈ سے ملاقات کی اور آرنلڈ سے مبینہ اجازت حاصل کرنے کے سلسلے میں مدد چاہی ہوگی تو یہ مفروضہ بھی پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو لندن میں ہوئی اور ۱۹ جنوری ۱۹۳۱ء کو یہ کانفرنس ختم ہوئی[۱۹]۔ اس کانفرنس میں علامہ اقبال کو مدعو ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور دوسری گول میز کانفرنس لندن میں، ۷ ستمبر ۱۹۳۱ء سے یکم دسمبر ۱۹۳۱ء تک جاری رہی[۲۰]۔ علامہ اقبال نے ۱۵ نومبر ۱۹۳۱ء کو بعض اختلافات کی بنا پر مسلم ڈیلی گیشن سے علیحدگی اختیار کی[۲۰] اور ۲۱ نومبر ۱۹۳۱ء کو اٹلی کے لئے لندن سے روانہ ہوئے[۲۱]۔

۱۸۔ The Dictionary of National Biography 1922-1930

۱۹۔ تحریک قیام پاکستان از پروفیسر محمد رفیع انور و حسن عسکری رضوی ص ۱۲۳، ۱۲۶۔

۲۰۔ ایضاً ۲۱۔ حرف اقبال ص ۷۰

۲۱۔ سفرنامہ اقبال از محمد حمزہ فاروقی ص ۱۱۳

سر ٹامس آرنلڈ ۱۹۰۴ء میں ہندوستان سے واپس انگلستان چلے گئے تھے۔ جہاں وہ مختلف عہدوں پر کام کرتے رہے۔ آخر سر ٹامس آرنلڈ ۱۹۳۰ء کے اوائل میں وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے قاہرہ گئے اور رخصت پر انگلستان آئے ہوئے تھے کہ بعارضہ قلب دو دن کی علالت کے بعد ۹ جون ۱۹۳۰ء کو کینسنگٹن (Kensington) میں ان کا انتقال ہوا ۲۲

علامہ اقبال نے ۱۶ جولائی ۱۹۳۰ء کو لیڈی آرنلڈ کے نام تعزیتی خط لکھا۔ ۲۳ علامہ اقبال کا تعزیتی خط لکھنے کے بعد ۱۹۳۲ء کے آخر میں، لندن میں ..... سیدھا ان (آرنلڈ) کے پاس پہنچنا اور مسجد قرطبہ کے سلسلے میں اپنا مدعا بیان کرنا، قرین قیاس ہے یا بعید از قیاس، اس کا فیصلہ قارئین بخوبی کر سکتے ہیں۔

۲۲۔ ڈکشنری آف نیشنل بیاگرافی ۱۹۲۲ - ۱۹۳۰ء

۲۳۔ لیٹرز اینڈ رائٹینگز آف اقبال مرتبہ بی۔ اے ڈار ص ۱۱۵

نوٹ :

پروفیسر آرنلڈ کے انتقال کے بارے میں سید نذیر نیازی کا بیان تاریخ اور سنہ کے لحاظ سے درست نہیں ہے۔ وہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۲ء کو علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"..... ۱۷ کی صبح کو میں لاہور پہنچا ...... ان (علامہ) کی خدمت میں حاضر ہوا تو اول ڈاکٹر انصاری مرحوم اور غازی موصوف کی خیریت مزاج دریافت کرتے رہے، پھر احباب جامعہ، بالخصوص ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مجیب صاحب کا پوچھا۔ باتوں باتوں میں ترکوں اور ترکی سیاست کا ذکر آ گیا اور پھر اسی سلسلے میں نہ معلوم کس طرح اسی روز کے اخبار کا۔ میں نے عرض کیا آرنلڈ کا تو آپ نے سن ہی لیا ہوگا۔ متعجب ہو کر فرمایا۔ کیا؟ میں نے کہا صبح کے اخبار میں ان کے انتقال کی..... بس اتنا کہنا تھا کہ حضرت علامہ کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں اور پھر سر جھکا کر چند لمحے خوب روئے یوں ان کے دل کا بخار ہلکا ہوا تو فرمایا :

"Iqbal has lost his friend and teacher"

(اقبال اپنے استاد اور دوست سے محروم ہو گیا۔)

مکتوبات اقبال ص ۹۶

بہر حال متذکرہ حقائق کے پیش نظر آرنلڈ کے توسط سے اجازت حاصل کرنے کی بات بے بنیاد ثابت ہو جاتی ہے۔ ایک سوال پھر بھی جواب طلب رہ جاتا ہے کہ علامہ نے مسجد قرطبہ میں نماز ادا کی بھی تھی یا نہیں؟ ایک مضمون نگار نے اس بارے میں شک کا اظہار کیا ہے۔ انجمن ترقی اردو ہند دہلی کے ترجمان ہفتہ وار "ہماری زبان" میں تاراچرن رستوگی نے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ

"اقبال نے اسپین کا سفر کیا تھا۔ یہ بالکل صحیح ہے مگر وہاں نماز ادا کی مشکوک سی بات معلوم ہوتی ہے۔ فرڈنیارڈ نے ۱۲۳۶ء میں مسلمانوں کو شکست دینے کے بعد مسجد قرطبہ کو بڑے گرجے (Cathedral) میں تبدیل کر دیا۔ لہٰذا اب یہ صدیوں سے گرجا (Cathedral) ہی ہے۔ ممبر (منبر) و ایوان وغیرہ میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ اسلامی عالمی نمائش کے دوران وہاں نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی تھی۔ گرجے کے ارباب اقتدار سے یہ جواب ملتا ہے کہ اس سے پہلے وہاں کسی شخص کو نماز پڑھنے کی اجازت سے متعلق ریکارڈ میں کوئی اندراج نہیں ہے۔ اس پس منظر میں اٹھنے والا سوال بالکل صاف اور واضح ہے کہ اقبال نے وہاں نماز پڑھی یا نہیں؟" ۲۴؎

اس شک و شبہ کی تردید کرتے ہوئے ارشاد احمد صدیقی کسی حوالے کے بغیر لکھتے ہیں:

"رستوگی صاحب کا یہ کہنا تو کسی حد تک بجا ہے کہ اسپین میں مسلمانوں کی شکست کے بعد مسجد قرطبہ کا استعمال بطور گرجا کے ہوتا رہا ہے اور وہاں آنے والے سیاحوں میں کسی نے نماز نہیں پڑھی جیسا کہ ان کا دفتری ریکارڈ بتاتا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کے علاوہ بھی ایشیا و افریقہ کے نہ جانے کتنے بندگانِ خدا وہاں کے عملے کی موجودگی میں اخلاقی بنیاد پر نوافل ادا کر چکے ہیں خود ہندوستان کی کئی ایک شخصیتیں اس میں شامل ہیں" ۲۵؎

اس سلسلے میں سوائے ملفوظات کے مجھے کہیں سے شہادت دستیاب نہیں ہو سکی۔ علامہ کے خطوط اور بیانات میں ایسے کئی مواقع پیدا ہوئے تھے جہاں ادائے نماز کا ذکر آسکتا تھا۔ مثلاً علامہ سر محمد اقبال نے جاوید اقبال کے نام دو تصویری کارڈ بھیجے جن پر مسجد قرطبہ کے دو عکس چھپے ہوئے تھے اس کے ساتھ ہی لکھا کہ

۲۴؎ ۔ ہماری زبان دہلی ۲۲ دسمبر ۱۹۷۶ء منقول از ہماری زبان دہلی ۱۵ فروری ۱۹۷۷ء ص ۱۲

۲۵؎ ۔ ہماری زبان دہلی ۱۵ فروری ۱۹۷۷ء ص ۱۲

"میں خدا کا شکر گذار ہوں کہ میں اس مسجد کے دیکھنے کے لئے زندہ رہا۔ یہ مسجد تمام دنیا کی مساجد سے بہتر ہے۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو"۔ [۲۶]

۵ ؍ اپریل ۱۹۳۳ء کو جامعہ ملیہ دہلی میں علامہ کے اعزاز میں ایک جلسہ ہوا جس میں انہوں نے "لندن سے غرناطہ تک" کے موضوع پر تقریر فرمائی۔ بقول سید نذیر نیازی انہوں (علامہ) نے ڈاکٹر صاحب (صدر جلسہ) کا شکریہ ادا کرتے ہوئے تقریر کی ابتدا کی اور لندن سے غرناطہ تک سفر کے سلسلے میں برگساں سے اپنی ملاقات کا ذکر بھی کیا جس کے دوران میں ایک بڑی دقیق اور فلسفیانہ بحث چھیڑ دی مگر پھر یہ دیکھ کر حاضرین جلسہ شاید زمان و مکان اور ماہیئت شے ایسے خشک مسائل کے متحمل نہیں ہوں گے گفتگو کا رُخ بدل کر اندلس، الحمرا اور قرطبہ پر آگئے لیکن اس طرح اظہار مدعا میں جو رکاوٹ سی پیدا ہو گئی تھی اس سے تقریر کا رنگ کچھ پھیکا پڑ گیا"۔ [۲۷]

اسی طرح تیسری گول میز کانفرنس سے مراجعت پر بمبئی کے اخبار خلافت کے نامہ نگار نے اسپین کے بارے میں سوالات کئے ان کے جواب میں علامہ نے اور کئی باتیں کیں مگر نماز ادا کرنے یا اس سلسلے میں پیش آنے والی مشکلات کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں پایا جاتا۔

علامہ اقبال کے اسپین تشریف لے جانے کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ (تیسری) گول میز کانفرنس کے خاتمے پر وہ محض سیاحت اور اسلامی دور کے آثار کو دیکھنے کے لئے از خود وہاں پہنچے۔ [۲۸] اگر علامہ کے سفر ہسپانیہ کی تحریک کا سراغ مل جائے تو علامہ اقبال کے مسجد قرطبہ میں تشریف

---

۲۶ ۔ گفتار اقبال ص ۱۶۵ ۲۷ مکتوبات اقبال ص ۱۱۰

۲۸ ۔ یہ تاثر شاید مندرجہ ذیل سطور سے عام ہوا۔ اقبال یورپ کا آخری سفر اختیار کرنے سے تقریباً دو ماہ قبل ۱۴؍ اگست ۱۹۳۲ء کو لاہور سے منعمی صاحب کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"آپ کے خط کے ساتھ ہی انگلستان کی (Aristotelian Society) کا دعوت نامہ پہنچا کہ انگلستان آکر اس سوسائٹی کے سامنے لیکچر دوں۔ ابھی جواب نہیں لکھ سکا۔ اگر عراق کی طرف سے بھی دعوت آگئی تو کیا عجب مزید کشش کا باعث ہو جائے اور میں ایک دفعہ پھر گھر سے باہر نکل سکوں اگر اب کے نکلا تو سپین کی سیر کا بھی قصد ہے۔ انشاء اللہ عربوں کے قدیم شہر بھی دیکھوں گا اور ان پر لکھوں گا بھی ......"

اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۲۰

لے جانے پر کچھ نہ کچھ روشنی پڑ سکتی ہے اور اس بات کا تعین ہو سکتا ہے کہ اقبال کس وسیلے سے مسجد قرطبہ میں پہنچے؟ اور کیا یہ ذریعہ اس سیاسی اور سماجی حیثیت کا حامل تھا کہ علامہ کو ہسپانوی حکومت کے متعلقہ محکمے یا ارباب کلیسا کی جانب سے عائد پابندیوں میں بعض خصوصی مراعات دلا سکتا۔

صہبا لکھنوی نے اپنی کتاب "اقبال اور بھوپال" میں چودھری خاقان حسین کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۱۹۳۵ء میں ڈاکٹر سر محمد اقبال بسلسلہ علاج بھوپال تشریف لائے تھے۔ اور ریاض منزل میں قیام کیا تھا..... ایک روز آپ نے اپنے سفر اسپین کا ایک اچھوتا واقعہ سنایا۔ جس کے پس منظر کا شاید ہی کسی کو علم ہو۔ فرمانے لگے کہ لندن کے قیام میں نواب صاحب بھوپال سے ملنے گیا تو انہوں نے فرمایا۔ اقبال اسپین کیوں نہیں جاتے۔؟"

میں نے عرض کیا" اگر میں بھی نواب بھوپال ہوتا تو اب تک ہو آیا ہوتا" بات آئی گئی ہوئی۔ دوسرے روز مجھے میرے ہوٹل میں نواب صاحب بھوپال کا ایک چیک چھ ہزار روپے کا ملا۔ میں سمجھ گیا کہ یہ سفر کے لئے ہے۔ چنانچہ میں نے اخبار میں ایک سیکرٹری کی ضرورت کا اشتہار دیا اور ایک موزوں لیڈی سیکرٹری انتخاب کر کے اس کو سفر کی تفصیلات بتائیں اور یہ ہدایت کی کہ روانگی سے اختتام سفر تک وہ اُن سے کوئی گفتگو نہیں کرے گی۔ چیک کی ساری رقم میں نے اُس کے حوالے کر دی اور سفر کے لئے روانہ ہو گیا وہ اس قدر کارگزار سیکرٹری ثابت ہوئی کہ مجھے سفر میں کہیں کوئی تکلیف نہیں ہوئی۔ اس نے میری رہائش قیام اور سفر کا بہت ہی اچھا انتظام کیا۔ اسی سفر کے دوران میری ایک نوٹ بک جس میں نئے اشعار اور چند نظمیں درج تھیں۔ کہیں گم ہو گئی بہت تلاش کیا لیکن دستیاب نہ ہو سکی۔ اس کلام کے گم ہونے کا ہمیشہ افسوس رہے گا" ۲۹؎

ہم اس بیان کو بہ یک جنبش قلم رد کرنے کی پوزیشن میں نہیں مگر اس کے درج ذیل تین مندرجات کو درست تسلیم کرنے میں تامل ضرور ہے۔

(۱) علامہ کا سیکرٹری کو یہ ہدایت کرنا کہ "روانگی سے اختتام سفر تک وہ اُن سے کوئی گفتگو نہیں کرے گی"۔ ایک غیر فطری اور ناقابل عمل سی بات ہے۔

۲۹؎ ۔ اقبال اور بھوپال ص ۲۴۳

(۲) نوٹ بک کی گمشدگی، ایک ایسا واقعہ تھا جس کا علامہ اپنی زندگی میں اپنے احباب اور نیاز مندوں کے سامنے بار بار ذکر ضرور کرتے۔

(۳) سفر ہسپانیہ کے لئے نواب بھوپال کی ترغیب اور سفر خرچ کے لئے مالی اعانت۔ اس ترغیب سے متعلق دعوے کی تردید، علامہ اقبال کے درج ذیل اخباری بیان سے ہو جاتی ہے۔ اگر سفر خرچ کے لئے مالی اعانت کو خارج از امکان قرار نہ دیا جائے پھر بھی یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ رہ جاتا ہے۔ اقبال کے سوانح نگاروں پر لازم آتا ہے کہ وہ پوری چھان بین کے بعد اسے قبول کریں۔ میرے نزدیک علامہ اقبال سے منسوب چودھری خاقان حسین کے مندرجہ بالا بیان کے سیاق و سباق میں یہ بات بھی قیاسی معلوم ہوتی ہے۔

علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس کے خاتمے پر اندلس کی سیر و سیاحت کو گئے اور جب وطن واپس پہنچے تو نامہ نگار اخبار خلافت بمبئی نے اسپین کے بارے میں علامہ سے چند سوالات کئے۔ انہوں نے جواب میں ارشاد فرمایا:

'مجھے لندن میں اسپین جا کر لیکچر دینے کی دعوت ملی تھی۔ اسلام کے اس مرکز کو دیکھنے کا پہلے ہی شوق تھا۔ اس لئے میں نے دعوت قبول کر لی۔ مجھے وہاں پہنچنے سے پہلے تقریر کے موضوع کا کوئی علم نہ تھا۔ البتہ خواہش یہ تھی کہ ایسا مضمون ہو جس پر تقریر کرتے ہوئے میں اسلامی ثقافت و تمدن اور اسلامی فلسفہ پر کچھ کہہ سکوں۔ وہاں پہنچنے پر پروفیسر آسین کو انتخاب مضمون کا اختیار دے دیا۔ اتفاق سے انہوں نے وہی مضمون تجویز کیا، جس کا میں خود خواہش مند تھا۔ یعنی "سپین اور فلسفہ اسلام"۔ میرا لیکچر میڈرڈ کی جدید یونیورسٹی میں ایک گھنٹہ جاری رہا جس میں میں نے اسپین کے مسلمانوں کا تمدن، فلسفہ اور ان کی تہذیب و روحانیت کے مختلف پہلوؤں کی تشریح و تفسیر بیان کرتے ہوئے حاضرین سے اپیل کی کہ سنی سنائی باتوں پر یقین نہ کریں، نہ عیسائیوں کے غلط پروپیگنڈے سے متاثر ہوں بلکہ عربوں کی تاریخ کا مطالعہ کریں۔

میں نے موقع کو غنیمت سمجھ کر ملک کے متعدد مشہور تاریخی مقامات و آثار کا بنظر غائر معائنہ کیا۔ میں اپنے تاثرات کا اظہار الفاظ میں نہیں کر سکتا۔ بس یوں سمجھ لیجئے کہ جس طرح یہودیوں کے لئے ارض موعودہ فلسطین ہے، اسی طرح عربوں کے لئے غالباً اسپین کی سرزمین موعودہ ہے .....

پروفیسر آسین عربی زبان کے پروفیسر اور بہت ہی خوش خلق و ملنسار آدمی ہیں۔ ان کا ایک شاگرد قرطبہ کی قدیم یونیورسٹی کا پرنسپل ہے۔ اس یونیورسٹی میں عربی تعلیم پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا ہے۔ عربوں کی عمارتوں کے متعلق علامہ نے فرمایا کہ "جن مسجدوں کو گرجا میں تبدیل کر دیا گیا تھا وہ اب تک مسجدوں کی شکل میں نہیں آئیں، البتہ چند مسجدیں واگذاشت ہو گئی ہیں اور باقی کے متعلق امید ہے کہ تعصب و عناد کی کمی ہونے پر واگذاشت ہو جائیں گی۔ محکمہ آثار قدیمہ نے عربوں کی عمارتیں کئی جگہ کھدوا کر نکالی ہیں۔ کارڈوور میں کھدائی کا کام جاری ہے"...... ش۳۰

اس اقتباس سے ایک بات تو خود اقبال کی زبانی ثابت ہوتی ہے کہ انہیں اسپین میں لیکچر دینے کے لئے مدعو کیا گیا تھا۔ وہ یہ دعوت قبول کرتے ہوئے اسپین تشریف لے گئے۔ سردست ادائے نماز کے بارے میں ان کے کسی خط یا اخباری بیان سے شہادت نہیں مل سکی۔ البتہ مسجد قرطبہ میں نماز ادا کرتے ہوئے ایک تصویر سالہا سال سے اخبارات و رسائل میں شائع ہوتی چلی آ رہی ہے۔ تارا چرن رستوگی کے شک کا ازالہ کرنے کے لئے ہماری زبان کے دوسرے مضمون نگار نے بھی اس تصویر کا حوالہ دیا ہے۔

روزگار فقیر میں بیان کردہ واقعات کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے مگر روزگار فقیر حصہ دوم کا تصویری حصہ اور اقبال ان پکچرز مرتبہ فقیر وحیدالدین سوانح اقبال کے بعض پہلوؤں پر مہر ثبوت کا درجہ رکھتی ہیں۔ اتفاق سے مسجد قرطبہ میں علامہ کی ایک اور تصویر بھی چھپ چکی ہے۔ روزگار فقیر حصہ دوم میں تصویر نمبر ۴۸ اور تصویر نمبر ۴۹ مسجد قرطبہ میں اتاری گئی ہیں۔ یہ دونوں تصویریں ایک ہی سلسلے کی ہیں اور ایک دوسرے کے وجود اور سچائی کی شہادت بہم پہنچاتی ہیں۔ موخرالذکر معروف تصویر ہے۔ اس تصویر میں اقبال مصلے پر قعود کی حالت میں نماز ادا کرنے میں مشغول نظر آتے ہیں۔ تصویر نمبر ۴۸ میں علامہ مصلے پر چھڑی ہاتھ میں لئے کھڑے ہیں اور پس منظر میں ایک محراب ہے۔ غالباً یہ تصویر نماز سے فراغت کے بعد کی ہے یہ محض حسن اتفاق دکھائی نہیں دیتا کہ علامہ کی یہ تصویریں مسجد قرطبہ کے ایک ایسے مقام پر لی گئی ہیں جو تاریخی اہمیت

ش۳۰ - آئینہ اقبال مرتبہ محمد عبداللہ قریشی بحوالہ سیاحت اقبال ص ۱۹۷ - ۱۹۸ -

کا حامل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے ادائے نماز کے لیے مسلمانوں کے تاریخی اور تہذیبی پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس جگہ کا انتخاب کیا ہوگا اس امکان کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ علامہ نے مسجد قرطبہ میں نماز ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ادا کی ہوگی اور اسے کسی اضطراری حالت یا کیفیت کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا جیسا کہ اکثر سوانح نگار یا ملفوظات ریکارڈ کرنے والے اصحاب تاثر دیتے ہیں۔

اقبال نے مسجد قرطبہ میں جس جگہ نماز ادا کی تھی اور جہاں دونوں متذکرہ تصویریں اتاری گئی تھیں وہ مسجد قرطبہ کا ایک دالان (Vestibule). ہے۔ دائیں ہاتھ ایک محرابی راستہ ہے۔ یہ محراب اندلسی خلیفہ الحکم ثانی نے تعمیر کرائی تھی۔ یہ محراب فن تعمیر کے نقطہ نظر سے منفرد خصوصیات رکھتی ہے اور اتنی اہم ہے کہ اسلامی فن تعمیر اور آرٹ کے موضوع پر تقریباً ہر کتاب میں مختلف زاویوں سے اس محراب کی تصویر Reproduce کی جاتی ہے اور فن تعمیر کی روشنی میں اس کے محاسن بیان کئے جاتے ہیں۔ اس وقت مسجد قرطبہ کی تعمیر کی تاریخ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ تاہم اتنا ضروری ہوگا کہ

" مسجد قرطبہ کی تعمیر عبدالرحمٰن اول نے ۷۸۵ عیسوی میں شروع کرائی تھی اور اس کی توسیع دسویں صدی کے آخر تک جاری رہی۔ الحکم ثانی کے زمانے میں توسیعی کام کے دوران ۹۷۱ء میں اس محراب کا اضافہ ہوا" [۳۱] علامہ اقبال کی مسجد قرطبہ میں ان تصاویر کے پس منظر میں محراب اور مندرجہ ذیل کتابوں [۳۲] میں الحکم ثانی کی تعمیر کردہ محراب کی تصاویر میں سر مو فرق نہیں ہے۔ جزئیات کے مطالعے سے جو تفصیلات سامنے آتی ہیں وہ یہ ہیں دائیں اور بائیں سیاہ رنگ کے دو ستون ہیں۔ ان پر Horse-shoe شکل کی محراب، ستونوں کے اوپر تین پٹیاں، جن پر عربی عبارت (آیات قرآنی) درج ہے۔ محراب کی تزئین و آرائش تقریباً اکیس [۲۱] پٹیوں (Panels). پر مشتمل ہے۔ محراب کے اندر Chapel کے دو حصے دکھائی دیتے ہیں۔ ان حجروں کے گرد و پیش کی جزئیات بھی دو نگار فنیتر کی تصویر

۳۱؎ Islamic Art (An Introduction) by *David* James, page 80.

۳۲؎ Islamic Art (An Introduction by *David* James, page 78.

Art of Islam; Harry N. Abrams, INC publishers New York page, 66.

Muslim Architecture: Its Origins and Development by G.T. Rivoira, 1918, pages 306, 359, 660.

نمبر ۴۶ سے ہو بہو ملتی ہے ۔ ان مجسموں کے عین نیچے پتھر اس ترتیب سے لگے ہوئے ہیں کہ پہلی نظر میں زنجیر کا گماں ہوتا ہے۔ یہی صورت روز گار فقیر تصویر نمبر ۴۶ میں ہے۔ تصویر نمبر ۴۹ بحالتِ ادائے نماز اسی جگہ کی ہے مگر تصویر کھینچنے والے کو زاویہ تبدیل کرنا پڑا۔ علامہ کے رُخ کے سامنے جو ستون نظر آتا ہے وہ اسی متذکرہ محراب کا حصہ ہے۔ بہرحال اگر اس تاریخی محراب کے نیچے جگہ کے انتخاب کو علامہ اقبال کا شعوری عمل نہ مانا جائے اور ہماری دلیل کو مسترد کر دیا جائے تو بعض دوسرے قوی امکانات پہ غور کیا جا سکتا ہے۔

بعض لوگوں کو اس قسم کا استفسار کرتے ہوئے بھی پایا گیا کہ نماز کے لئے مصلّیٰ کہاں سے آیا۔ فوٹو کس نے بنایا یا فوٹو گرافر کو کون لایا؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب قرآئن سے دیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال، مہر مرحوم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"کل مع الخیر میڈرڈ پہنچے، یہاں سے قرطبہ، غرناطہ وغیرہ جائیں گے۔ ۹ فروری تک وینس پہنچنا ہے۔ آج یہاں کے وزیر تعلیم سے ملاقات ہوئی اور پروفیسر آسین سے بھی جنہوں نے دانتے کی ڈوائن کامیڈی اور اسلام پر کتاب لکھی ہے۔ صدر جمہوریہ سے غالباً ملاقات ہو گی۔ امید ہے سب خیریت ہو گی۔" ۳۳

اس خط سے معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال کے ایک دو ہم سفر بھی تھے۔ روایت تو یہ ہے کہ ایک پادری نے ان کی تصویر بنائی تھی اگر اس روایت کے بارے میں شک ہو تو غالب امکان ہے کہ ان کے ہم سفر کے پاس کیمرہ ہو گا۔ بادی النظر میں یہ خیال آتا ہے کہ سفر ہسپانیہ میں بھی سید امجد علی شریک رہے ہوں گے مگر روز گار فقیر کے درج ذیل اقتباس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ سید امجد علی سیر ہسپانیہ میں علامہ کے ساتھ نہیں تھے۔ مصنف روز گار فقیر کے مطابق:

"ڈاکٹر صاحب جب مسجد قرطبہ میں گئے تو انہوں نے وہاں صرف نماز ادا کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس عظیم الشان تاریخی مسجد میں اذان بھی دی۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ سارا واقعہ ایک خط میں لکھ کر سید امجد علی کو بھیجا..... ۳۴

۳۳۔ انوارِ اقبال ص ۱۰۳

۳۴۔ روز گار فقیر اول نقش ثانی بار دوم ص ۱۳۰

چونکہ سید امجد علی کے نام خط سامنے نہیں آیا اور دوسرے شواہد بھی میسر نہیں۔ اس لئے کوئی مفصل جواب تو نہیں دیا جا سکتا اور یوں اس کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ تصویروں کی موجودگی خود ایک تسلی بخش اور مسکت جواب ہے۔ دوسرے سوال پر غور کرتے ہوئے۔ علامہ کے پاس محدود وقت کے پیش نظر یہ قیاس کرنا بے جا نہ ہوگا کہ علامہ کا سارا دن تاریخی آثار دیکھنے میں صرف ہو جاتا ہوگا۔ چونکہ علامہ مرحوم نماز ادا کیا کرتے تھے اس لئے پیش بندی کے طور پر مصلیٰ ضرور ساتھ رکھتے ہوں گے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ علامہ ایک ممتاز شخصیت تھے جو ہسپانیہ کے بعض ارباب بست و کشاد کی دعوت پر وہاں گئے تھے۔ مختلف مقامات پر علامہ کے خطوط اور بیانات کے حوالے سے بتایا جا چکا ہے کہ پروفیسر آسین سے ان کے مراسم تھے اور دراصل پروفیسر موصوف نے ہی علامہ کو مدعو کیا تھا۔ دوسرے آسین کا شاگرد قرطبہ کی قدیم یونیورسٹی کا پرنسپل تھا۔ ان دونوں کے اثر و رسوخ اور علمی و سماجی رتبے کی اہمیت جتانے کی ضرورت نہیں۔ اس سے قطع نظر کہ صدر جمہوریہ سے ان کی ملاقات ہوئی یا نہیں۔ ہسپانیہ کے وزیر تعلیم سے وہ ملاقات کر چکے تھے۔ اس لئے ایک سرکاری مہمان کی حیثیت سے ان کی خواہشات کا احترام لازمی کیا گیا ہوگا۔ عجب نہیں کہ اس ممتاز مہمان کے پاس خاطر کے لئے مسجد قرطبہ کی زیارت اور وہاں ادائے نماز کے لئے خصوصی انتظامات کئے گئے ہوں۔

****

سترھویں صدی کا طرزِ معاشرت

سیّد زاھد علی

دورِ متوسط میں تاریخ نویسی کا ایک مخصوص نظریہ تھا جسے درباری مورخین نے اختیار کیا۔ دربار کے قصیدہ گو شعراء اور مورخین کے نزدیک تاریخ کا اصل مقصد کسی دور کی مخصوص سیاست تک محدود تھا، حالانکہ تاریخ ایک ہمہ گیر مضمون ہے جس کے مختلف پہلو ہیں، مثلاً سماجی، اقتصادی، علمی اور انتظامی وغیرہ۔ سیاست بھی ان ہی میں سے ایک ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ سب سے اہم ہے۔ لیکن ہم کسی دور کے سیاسی حالات کو اس وقت تک بخوبی نہیں سمجھ سکتے جب تک اُس دور کی روح، پس منظر اور معاشرہ کا مطالعہ نہ کریں کہ کن حالات میں مختلف سیاسی اشکال رونما ہوئیں اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اس دور کے معاشرے کا گہرا مطالعہ نہ کیا جائے۔ درباری مورخین نے صرف تخت نشینی، بادشاہ کی دریادلی، بغاوتوں اور فتوحات کو ہی تاریخ کا اہم جز سمجھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمیں صرف سیاسی حالات ایک خاص رنگ کے ساتھ ملتے ہیں جس کی وجہ سے معاصر مورخین کی کتابوں میں ایک خلا رسا محسوس ہوتا ہے جدید مورخین نے بھی سیاسی حالات کو بغیر کسی تنقید کے بیانیہ انداز میں پیش کیا۔ لین پول، اسمتھ، ہیگ اور سر جادو ناتھ سرکار نے بھی ہندوستان کے دورِ متوسط کی تاریخ کو جنگ و جدال میں ایک طویل داستان کی صورت میں پیش کیا۔ انہوں نے بھی ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشرت کے پس منظر کو نظر انداز کیا۔ یہاں کی ذات پات، طبقہ جاتی اختلافات، قبیلہ جاتی اور نسلی امتیازات اور زراعتی نظام کی طرف دھیان نہ دیا[1] موجودہ مورخین کے مطابق سماج کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ تاریخ نویسی کے لئے بے حد ضروری ہے۔ عوامی زندگی، تہذیب و تمدن

[1] پی ہارڈی۔ ہندوستان کے دورِ متوسط کے مورخین ۔ ۲

داخلی اور بیرونی اثرات خصوصی طور پر ہندوستان کے عہد متوسطی کی تاریخ نگاری کے لئے لائق ہیں۔ اس سلسلے میں یورپ کے سیاحوں کے سفرنامے بے حد مفید ہیں جن کی مدد سے ہمیں اس دور کی سماجی تصویر ملتی ہے۔ ہندوستانی مورخین یہاں کے رسم و رواج سے آشنا تھے اس لئے انھوں نے اس کو غیر ضروری سمجھا۔ درباروں کی وابستگی کی وجہ سے وہ وقت کے تقاضے اور سلطان کی مرضی کے مطابق لکھا کرتے تھے۔ یورپ کے سیاح اجنبی تھے اس لئے یہاں کے رسم و رواج کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، اس کے برخلاف معاصر مورخین نے بادشاہ وقت کی تاریخ و توصیف اور حقائق کو بیان کرنے میں مبالغہ آمیزی سے کام لیا ہے۔ [2] برنیئر، ٹیورنیئر، فنچ، ٹیری، سر ٹامس رو، منوچی اور مینرک وغیرہ نے ہندوستانی رسم و رواج، ملبوسات، مشروبات، خورد و نوش اور تفریح کے مختلف ذرائع پر تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ برنیئر سیاحوں کا شہزادہ مشہور ہے۔ سر ٹامس رو نے آگرے میں دو سال نو ماہ قیام کیا۔ برنیئر دارا شکوہ کا معالج تھا۔ منوچی نے دارا شکوہ، راجہ جے سنگھ، راجہ کرت سنگھ اور شاہ عالم کے یہاں ملازمت کی۔ ٹیری اور کوریاٹ نے برنیئر سے فارسی سیکھی۔ برنیئر کا سفرنامہ اس کی ذہانت اور علمیت کی وجہ سے دوسرے سفرناموں سے زیادہ اہم ہے۔

ملبوسات، زیورات اور آراستگی کے مختلف طریقے ملک کی آب و ہوا، جغرافیائی حالات اور پیداوار کے مطابق ہوتے ہیں لیکن ہندوستان میں غیر ملکی اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اور رُم کے مطابق وہ کپڑوں کا فیشن جو موجودہ دور میں رائج ہے، دراصل وہ ہزاروں اور سینکڑوں سال پرانا فیشن ہے۔ عمومی طور پر ان سیاحوں نے یہاں کے لباس کو صاف ستھرا اور پاکیزہ کہا ہے۔ دولت مند لوگ ہر روز لباس تبدیل کیا کرتے تھے اور کبھی کبھی ایک دن میں کئی بار لباس بدلتے تھے۔ ڈیلاویل کو ہندوستانی لباس بہت پسند آیا وہ ایک جوڑا اپنے وطن اٹلی لے گیا اور وہاں عوام کو دکھایا۔ [3] غریبوں کا لباس عمدگی اور قیمت میں امراء اور رؤسا سے مختلف ہوتا تھا۔ علماء عام طور پر صافہ، قبا اور پائجامہ پہنتے تھے۔ برنیئر نے شاہجہاں کے دور کے ایک ہندو عالم کے لباس کی تفصیل لکھی ہے جس سے

---

[1] - ایضاً ۳-۴

[2] - وائی کرشن مغل دور کے یورپ کے سیاح۔ اسلامک کلچر حصہ ۲۱۔ نمبر ۳۔ جولائی ۱۹۴۷ - ۲۱۸

[3] - سفرنامہ ڈیلاویل۔ صفحہ ۲۳۔ حصہ اول۔

وہ بنارس میں ملا تھا۔ اس نے سفید سلک کا گلوبند اپنی کمر کے چاروں طرف باندھ رکھا تھا اور دوسرا حصہ ٹانگوں کے قریب لٹک رہا تھا اور دوسرا بڑا گلوبند (مفلر) جو سرخ رنگ کی سلک کا تھا وہ اپنے کاندھوں پر ڈال رکھا تھا ۵۔ مغل بادشاہ نئے نئے لباس ایجاد کرنے کے شوقین تھے۔ ہمایوں نے ایک لباس ایجاد کیا تھا۔ بادشاہوں کا لباس سلک کے زردوزی ہوتے تھے۔ ہیرے جواہرات کے زیورات پہنتے تھے ۶۔ شلوار اور بر جس کا بھی رواج تھا، قبا عام طور پر ٹخنوں تک ہوتی تھی۔ بچوں کو سونے کی زنجیریں پہنائی جاتی تھیں۔ جراب پہننے کا رواج بہت کم تھا۔ برنیئر کے بقول ہندوستان میں اتنی سخت گرمی پڑتی ہے کہ یہاں پر بادشاہ بھی موزے نہیں پہنتے ۷۔ لیکن کہیں کہیں موزے پہننے کے حوالے بھی ملتے ہیں۔ ترکی فیشن کے جوتے پہنے جاتے تھے، تجارتی طبقہ (خاص طور پر دکاندار اور بنئے وغیرہ) اونچی ایڑی کے جوتے پہنتے تھے تاکہ تیزی سے چل سکیں۔ کالی کٹ (کلکتہ) میں موسم سرما میں چمڑے کے سلیپر اور گرمی میں کھڑاویں پہنی جاتی تھیں ۸۔ عورتوں کا لباس ساڑھی اور بلاؤز تھا جو عام طور پر دھاری دار یا سُرخ رنگ کا ہوتا تھا۔ مسلمان عورتیں گھاگرا پہنتی تھیں۔ منوچی کے مطابق عورتیں دو یا تین کپڑے پہنتی تھیں جو وزن میں ایک اونس سے زیادہ نہ ہوتے تھے اور قیمت میں چالیس یا پچاس روپیہ سے کم نہ ہوتے تھے ۹۔ مسلمان عورتیں شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے دور میں سفید چادر یا برقعہ کا استعمال کرتی تھیں۔ دولت مند عورتیں انواع و اقسام کے جوتے پہنتی تھیں جن میں سونے اور چاندی کے پھول لگے ہوتے تھے ۱۰۔ عطر و صندل کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ صابن قدیم زمانے سے ہندوستان میں رائج ہے۔ بنگال کا تیار شدہ خوشبودار تیل دہلی اور اس کے نواح میں کافی مقبول تھا۔ مغل لوگ

۵۔ سفرنامہ برنیئر۔ صفحہ ۲۴۱

۶۔ سفرنامۂ مانزریٹ۔ صفحہ ۱۹۸

۷۔ سفرنامۂ برنیئر صفحہ ۲۴۰۔ سفرنامۂ تھیونات، باب ۲۰، صفحہ ۳۷۔

۸۔ سفرنامۂ مینڈسلو۔ صفحہ ۵۱

۹۔ سفرنامۂ تھیونات، باب ۲۰، صفحہ ۳۸ - ۳۷۔

۱۰۔ آئی۔ اے۔ ای تصاویر نمبر ۵۱۹ - ۱۷۲۰ عیسوی

ناریل کا تیل ڈالتے تھے جب کہ امراء اور رؤسا اپنے جسم کو صندل سے معطر کرتے تھے[۱۱]۔ سرمہ اور خضاب کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ عورتیں اور مرد دونوں پان کھاتے تھے۔ لکڑی، دھات اور سینگ کے کنگھے استعمال ہوتے تھے۔ بال کئی طرز سے سنوارے جاتے تھے۔ بعض لوگ پیروں میں بھی خوشبو لگاتے تھے[۱۲]۔ دلچسپ بات ہے کہ اس دور میں نائی آئینہ اور تولیہ لئے بازاروں میں گھوما کرتے تھے، ان کے پاس قینچی استرا، ناخن تراش اور کان صاف کرنے کی سلائی ہوتی تھی، اس کی اجرت ایک یا دو پیسے سے زیادہ نہ ہوتی تھی[۱۳]۔ عورتیں زیورات کا نہ پہننا بد شگونی سمجھتی تھیں۔ بازو بند، گجرہ، کنگن، جوا اور چوڑیاں اس وقت کے عام زیور تھے۔ گجراتی ہندو زیورات بنانے میں مہارت رکھتے تھے اس کے علاوہ یہ ہیرے جواہرات کی تجارت بھی کرتے تھے[۱۴]۔ ہندو عام طور پر گوشت نہ کھاتے تھے لیکن منوچی کے بقول پنجاب اور بنگال کے لوگ گوشت بھی کھاتے تھے[۱۵]۔ ہو سکتا ہے کہ منوچی نے افواہوں کو بھی اپنی کتاب میں شامل کر لیا ہو دلی، آگرہ اور لاہور میں مسلمان انواع و اقسام کے کھانے تیار کرتے تھے۔ برنیئر اور منوچی نے مغل کھانوں کے متعلق تفصیل سے لکھا ہے۔ سر ٹامس رو کے مطابق جہانگیر اور شاہ جہاں کے دور میں امراء اپنے مہمان کے سامنے ایک وقت میں پچاس رکابیوں سے زیادہ پیش کرتے تھے۔ شاہی مطبخ خانہ میں مشہور شہروں سے خاص اشیاء فراہم کی جاتی تھیں۔ منوچی کے مطابق شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے زمانہ میں شاہی مطبخ خانہ میں ایک دن میں ایک ہزار روپیہ سے زیادہ خرچ ہوتا تھا۔ منوچی نے آگرے کی مٹھائی کی دکانوں کی بھی تعریف لکھی ہے۔ لیکن برنیئر نے دلی کی دکانوں کی صفائی اور تعریف لکھی ہے۔ آم، رس بھریاں، سنترے، کھجور، انجیر اور انگور وغیرہ بکثرت بازاروں میں فروخت ہوتے تھے۔ پھلوں کی درآمد بھی ہوتی تھی۔ مہمانوں کی تواضع میں امراء ایک وقت کے ناشتہ پر ۲۰ کراؤن سے زیادہ صرف کرتے تھے (برنیئر) برنیئر دلی کے بازار میں

۱۱۔ سفرنامۂ منوچی، باب دوم، صفحہ ۴۳۰۔

۱۲۔ سفرنامۂ ڈیلاویل، دوم، صفحہ ۳۷۷ - ۳۷۶

۱۳۔ اونگٹن۔ صفحہ ۳۲۱

۱۴۔ سر ٹامس رو۔ صفحہ ۹۲

۱۵۔ سفرنامۂ منوچی، باب دوم، صفحہ ۴۰ - ۲۳۹

کو دیکھ کر حیرت میں رہ گیا کیوں کہ یہاں پر سمرقند، بلخ اور ایران کے پھل بھی ملتے تھے۔ مغل بادشاہ گنگا جمنا کا خالص پانی پیتے تھے۔ عام لوگوں کا کھانا سادہ ہوتا تھا۔ کھچڑی ایک مقبول خوراک تھی جو مکھن کے ساتھ کھائی جاتی تھی[۱۶] جوار، باجرہ اور گیہوں کی روٹی کھائی جاتی تھی۔ اعلیٰ متوسط طبقہ گیہوں آٹا، اُبلے ہوئے چاول اور سبزیاں کھاتے تھے۔ گوشت کے علاوہ مچھلی بھی کھائی جاتی تھی، اچار، سیاہ مرچ اور گرم مصالحہ کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ قبولی اور پلاؤ کشمش اور بادام اور مکھن کے ساتھ کھائی جاتی تھی۔ حلوہ اور زعفران میں خوشبو کا استعمال ہوتا تھا۔ کھانے کے آداب سخت نہ تھے۔ ایک دسترخوان فرش پر بچھایا جاتا تھا جس پر تمام تھالیں رکھی جاتی تھیں، تمام افراد اُس کے چاروں طرف بیٹھتے تھے[۱۷] دسترخوان سلک کے ہوتے تھے جن کو خوشنما بیل بوٹوں سے مزین کیا جاتا تھا۔ چمچوں کا استعمال عموماً نہ ہوتا تھا۔ شراب کا استعمال ہندو مسلمان ظاہری طور پر نہ کرتے تھے۔ عام لوگ نشیلی اشیا میں تاڑی وغیرہ استعمال کرتے تھے، افیون کھانے کا بھی رواج تھا۔ مفلس لوگ بھنگ بھی کھاتے تھے[۱۸] ۱۶۰۵ء کے بعد ہندوستان میں تمباکو بہت مقبول ہو گیا تھا۔ لوگ آلتی پالتی مار کر حقہ بھی پیا کرتے تھے کبھی کبھی عورتیں بھی حقہ پیتی تھیں۔ منوچی کے مطابق صرف دلّی میں تمباکو پر پانچ ہزار روپیہ کا ٹیکس لگتا تھا۔ اس ٹیکس کی منسوخی پر پرغو ہوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ پان چائے اور کافی بھی مختلف طریقوں سے استعمال ہوتی تھی۔ دولت مند لوگ پان میں مشک اور قیمتی خوشبوئیں استعمال کرتے تھے۔ دلّی اور احمد آباد میں کافی کی دکانیں بکثرت موجود تھیں لیکن موجودہ قہوہ خانوں کے مانند نہ تھیں۔[۱۹]

سترھویں صدی میں تفریح کے ذرائع موجودہ دور کے مانند نہ تھے۔ شطرنج، چوسر مقبول کھیل تھے امرا اور رؤسا شکار کے شوقین تھے۔ چوگان کا کھیل گیارھویں صدی عیسوی سے ہندوستان میں اعلیٰ طبقہ میں مقبول ہے۔ تماشہ گر اور بازی گروں کا ایک مخصوص طبقہ تھا۔ اس سلسلہ میں سیاحوں نے ہندوستان کو سپیرے اور جادوگروں کا ملک کہا ہے۔ منوچی نے شہزادیوں اور امراء کی مستورات کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ عورتوں کو ہنسی مذاق کی اجازت نہ تھی۔ باغات میں چہل قدمی

---

۱۶ - سترھویں صدی کے سیاح۔ فوسٹر۔ صفحہ ۲۶۳

۱۷ - سفرنامہ منوچی۔ باب سوم۔ صفحہ ۴۳

۱۸ - لینس چوٹن کا سفرنامہ۔ باب دوم۔ صفحہ ۱۱۶-۱۱۵

۱۹ - منوچی صفحہ ۴۵۰

کی بھی اجازت نہ تھی۔ صرف بہتے ہوئے پانی کی آواز سے اور پرندوں کے نغموں سے لطف اندوز ہو سکتی تھیں[20]۔ تاش، شطرنج، چوسر، چنڈل منڈل (ایک قسم کی چوسر جس میں ۶ سے ۴۴ آدمی کھیل سکتے ہیں) نرد (۲۴ خانوں پر پندرہ پندرہ آدمیوں کے دو گروپ کھیل سکتے ہیں) اور پچیسی کے کھیل اکبر کے دور میں کافی مقبول تھے۔ گیندوں کا کھیل بھی ہر دلعزیز تھا۔ دو گٹی، تری گٹی، نو گٹی اور بارہ گٹی کا کھیل ہوتا تھا۔ کُشتی کا بھی رواج تھا۔ مکّے بازی بھی ہوتی تھی جس میں ایرانی اور ترکی مکّے باز حصّہ لیتے تھے۔ تیر اندازی، تلوار چلانا اُس دور کے اعلیٰ طبقہ کا فیشن تھا۔ بابر نے تزکِ بابری میں گینڈے کی لڑائی کا ذکر کیا ہے۔ شاہ جہاں نے کشمیر کے سفر کے دوران مختلف جانوروں کی لڑائی سے لطف اٹھایا۔ نیل گائے، ہرن، چیتا اور شیر کا شکار ہوتا تھا[21]۔ کتوں اور بازوں کو بھی شکار کی تربیت دی جاتی تھی جو شاہی شکار میں مددگار ثابت ہوتے تھے۔ بکریاں، مرغ، بٹیر، بارہ سنگے، ہرن، کتے، بلبل اور بیل وغیرہ جانوروں کی بھی لڑائیاں ہوتی تھیں۔ کبوتر پالنے کا شوق بھی تھا جو عشق بازی کے نام سے مشہور تھا۔ شاہ جہاں اور دوسرے مغل بادشاہ جانوروں اور انسانوں کی لڑائی سے بھی خوش ہوتے تھے[22]۔ دلّی اور آگرے میں اس قسم کی لڑائیوں کے لئے مخصوص میدان بنوائے گئے تھے۔ برنیر نے ہاتھیوں کی لڑائی کی دلچسپ تفصیل لکھی ہے۔ ہاتھیوں کے درمیان ایک دیوار بنوائی جاتی تھی اور کچھ وقفہ کے ساتھ ہاتھیوں کی لڑائی ہوتی تھی، دانت اور سونڈ زخمی ہوتے۔ مٹی کی دیوار توڑ کر ہاتھی اپنے مقابل دشمن کو زخمی کرتا ہاتھیوں کو علیحدہ کرنے کے لئے چرخی (آتش بازی) کا استعمال ہوتا تھا۔ یہ ہاتھی سیلون سے آتے لیکن ان کو جنگ میں شریک نہیں کیا جاتا تھا۔

۲۰۔ سفرنامہ منوچی۔ دوم۔ صفحہ ۵۳۔ ۳۵۲

۲۱۔ سفرنامۂ برنیر، صفحہ ۲۱۸۔

۲۲۔ میں ڈیلسلو کا سفرنامہ، صفحہ ۴۳

****

مشائخ پنجاب کا ایک نادر تذکرہ

محمد اقبال مجددی

پنجاب کے علماء و مشائخ کے حالات پر اب تک کوئی قیمتی کتاب منظر عام پر نہیں آئی ہے۔ عمومی تذکرہ نویسوں نے اس خطے کو بڑی حد تک نظرانداز کر دیا ہے۔ پنجاب کے ہر قصبے سے عربی، فارسی، اُردو اور پنجابی کے مصنفین و شعراء کے شاہکار جستجو سے مل سکتے ہیں۔ اس وقت پنجاب کے علماء و مشائخ کے ایک ایسے نادر تذکرے سے روشناس کروایا جا رہا ہے جس سے زمانہ حال کے محققین نے استفادہ نہیں کیا۔

اس کتاب کا نام عین التصوف ہے۔ اس کا ابتدائی حصہ تصوف کے عمومی مسائل پر مشتمل ہے اور آخری حصہ مصنف کے آباء و اجداد، اساتذہ اور ہم مشرب احباب کے حالات سے بھرپور ہے۔

یہ کتاب اب تک شائع نہیں ہوئی اور بصورت مخطوطہ اس کا نسخہ جناب عبدالرشید سیالکوٹی مالک کتب خانہ رشیدیہ اُردو بازار لاہور کے پاس ہے۔ چونکہ مخطوطہ ناقص الاوّل ہے اس لیے مصنف کا پورا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ ایک دو مقامات پر مصنف نے اپنے اشعار نقل کرتے ہوئے اپنا تخلص فضلی بتایا ہے[1] اپنے والد کا نام سید مصطفیٰ بن سید عبدالرزاق معروف بہ شاہ چراغ لاہوری بن سید عبدالوہاب بن سید عبدالقادر ثالث بن سید محمد غوث بالا پیر اوچی بن سید زین العابدین رحمتہ اللہ علیہم لکھا ہے[2] گویا مصنف کا تعلق اوچ کے سادات سے ہے۔ چونکہ مصنف کے حالات مطبوعہ اور متعارف تذکروں میں نہیں ملتے۔ اس لئے ہم نے ساداتِ اوچ کے تذکرے دیکھے تو سید علی اصغر گیلانی کے شجرۃ الانوار میں سید مصطفیٰ کی نرینہ اولاد میں سے صرف سید مجتبیٰ کا نام ملا اور پھر سید مجتبیٰ

---

[1] - عین التصوف قلمی ورق ۹ - ل

[2] - ایضاً ورق ۱۰۵ - ل

کا نام ملا اور سہم سید مجتبیٰ کے دو لڑکوں سید عبدالقادر اور سید ابونصر فضل الدین کا ذکر کیا گیا ہے۔ خیال ہوا کہ غالباً انہی فضل الدین نے اپنے نام کی مناسبت سے فضلی تخلص کیا ہوگا۔

فضل الدین کے بارے میں اس شجرہ میں بتایا گیا ہے:

سید ابونصر فضل الدین (صاحب سجادہ) متوفی ۱۲ جمادی الثانی ۱۱۲۸ھ۔

زوجہ اش بی بی رحمنی دختر سید اسمٰعیل بن شاہ چراغ لاہوری مذکور، زوجہ ثانیہ عصمت خاتون بنت نصراللہ۔ سید فضل الدین۔

در ہنگامۂ سکھاں در عہد فرخ سیر شہادت یافت۔ نعش ایشاں میاں شتند [۳]

سید فضل الدین کے ایک بیٹے پیر بخش اور بیٹی بی بی سخاوت معروف بہ سعادت النساء کا ذکر اسی شجرۃ الانوار میں کیا گیا ہے نیز لکھا ہے کہ پیر بخش لا ولد تھے۔ [۴]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب شجرۃ الانوار کو سید مصطفیٰ کے صرف ایک ہی صاحبزادے سید مجتبیٰ کا علم ہو سکا ہے یا عین التصوف کے کاتب نے قصداً سید فضل الدین کو براہِ راست سید مصطفیٰ کا بیٹا لکھ دیا ہے۔ لیکن یہ قیاس آرائی بھی درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ مصنف اپنے والد کے حالات کا عینی شاہد ہے۔ نیز خود مصنف نے اپنے کسی بھائی مثلاً سید مجتبیٰ کا ذکر نہیں کیا۔

کتاب کے اندرونی شواہد سے مصنف کی زندگی کا یہ خاکہ تیار ہوا ہے۔ مصنف کا تعلق اوچ کے اس خانوادے سے تھا جو اوچ سے ہجرت کر کے لاہور آ گیا تھا۔ شعر بھی کہتے تھے فضلی تخلص کرتے تھے۔ اپنے اشعار کتاب میں نقل کیے ہیں [۵] والد کی وفات (۱۰۷۵ھ) کے وقت کم سن تھے۔ اس لیے عم بزرگوار سید محمود (ف ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء) نے ان کی تربیت کی لکھتے ہیں:

"بعد از انتقال قبلہ گاہی تربیت بندہ ایشان فرمودند و سجادہ نشینی دادہ اند" [۶]

---

[۳]۔ علی اصغر گیلانی۔ شجرۃ الانوار قلمی مخزونہ کتب خانہ دانش گاہ پنجاب۔ لاہور۔ ورق ۵۴ ب ۵۵ ا، حدائق الانوار (سفرنامہ سید شرافت نوشاہی) در اوچ ۱۹۲۸ء قلمی مملوکہ مصنف مدظلہ۔

[۴]۔ علی اصغر ورق ۵۵۔ ا

[۵]۔ فضلی: عین التصوف ورق ۹۔ [۶] ایضاً ورق ۱۰۸ ب۔

لیکن مصنف کی روحانی تشنگی اس کے باوجود باقی رہتی ہے۔ اور ان کے اجداد کے عرسوں کے موقع پر ایک بزرگ شخصیت حضرت شاہ محمد فاضل سے ان کی ملاقات ہوتی ہے ان دنوں مصنف کی عمر تیرہ چودہ سال کی تھی۔ یہ ملاقات مسلسل ہوتی رہی آخر مصنف ان سے بیعت ہو جاتے ہیں۔ ؎

شاہ محمد فاضل لاہوری (متوفی ۱۰۹۹ھ) کے علاوہ مصنف نے ملا فوتی لاہوری سے بھی اسماء عظام کے پڑھنے کی اجازت لی تھی لکھا ہے:

"بندہ را اجازت خواندن اسماء عظام از ملا صاحب است" ؎

ان کے علاوہ پنجاب کے دیگر مشائخ سے بھی مصنف کے گہرے روابط کا پتہ چلتا ہے۔ ان مشائخ کے حالات تو اس تذکرے کے علمی فوائد کے تحت آئیں گے لیکن ان کے اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں:

میاں شاہ عبدالغفور، میاں عبدالرشید، شاہ بازید افغان، صوفی دوست، شیخ یحییٰ بن شیخ عبدالکریم لاہوری شاہ دولا گجراتی، شیخ ضیاء الدین خادم درگاہ حضرت داتا گنج بخش لاہوری اور میر احمد شہید۔

کتاب پر ایک نظر

کتاب کا ابتدائی حصہ تصوف کے عمومی مسائل پر مشتمل ہے اور آخری حصہ مصنف کے آباء و اجداد اور احباب کے حالات پر مبنی ہے۔ اس کتاب کی اہمیت ان نکات سے بخوبی واضح ہو سکتی ہے:

۱۔ کتاب کے تذکرے کا حصہ مصنف کے ذاتی مشاہدات اور عینی شاہد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اسے منفرد مآخذ کی حیثیت حاصل ہے۔

۲۔ مصنف کو ایک حد تک تذکرہ نویسی کا شعور تھا جو اُسے دیگر معاصر تذکرہ نویسوں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اور وہ یہ کہ حالات کے اندراج کے ساتھ ساتھ صاحب ترجمہ کی تاریخ و سالِ وفات کا اہتمام اور اگر ان میں سے کوئی مصنف تھا تو اس کی تصانیف کے اقتباسات اور اگر کسی کی تصنیف کا علم نہیں ہو سکا تو اس کی غزلیات ہی نقل کر دی ہیں۔ اس طرح پنجاب کی کئی غیر معروف شخصیات کے سنین وفات پہلی مرتبہ اس تذکرے کے ذریعہ منظر عام پر آ رہے ہیں۔

؎۔ ایضاً ۱۱۳ ب

؎۔ ایضاً ۱۳۰ ب

کتاب کا سالِ تصنیف

نسخہ کے ناقص الاوّل ہونے کی وجہ سے اس کا صحیح سالِ تصنیف معلوم نہیں ہو سکا۔ ہم نے اس مقالہ میں مصنف کے احباب کے حالات کے دوران سنین ۱۱۰۴ھ، ۱۱۰۶ھ اور ۱۱۱۲ھ نقل کئے ہیں۔ ایک مقام پر مصنف نے عالم مکاشفہ میں سید محمد غوثؒ سے اپنی بیعت کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ بیعت ۱۱۲۰ھ کا واقع ہے [۹]

گویا ۱۱۲۰ھ مؤخر ترین سنہ ہے جو کتاب میں مذکور ہوا ہے اس لئے ہمارے نزدیک یہ کتاب حدود ۱۱۲۰ھ/ ۱۷۰۹ء میں تالیف ہوئی ہے۔ کتاب کے آخر میں کاتب نے ۱۲۳۱ھ سال کتابت دیا ہے لیکن اسے سنہ تسوید لکھ دیا ہے جو غلط ہے۔

یہ کتاب ۱۳۳ اوراق پر مشتمل ہے۔ سہو ہائے کتابت اس کثرت سے ہیں کہ دیگر نسخوں کی دریافت کے بغیر تصحیح ممکن نہیں۔ اس وقت تک ہمیں اس کے کسی دوسرے نسخے کے وجود کا علم نہیں ہے۔

مصنف نے اپنے اجداد میں سے حضرت سید محمد غوث اوچیؒ (ف ۹۲۳ھ) کے حالات حضرت شیخ عبدالحق محدثؒ کی کتاب اخبار الاخیار سے نقل کئے ہیں لیکن بعض نکات ایسے بھی لکھے ہیں جو اخبار الاخیار میں نہیں ہیں مثلاً

حضرت شیخ فی

گویند حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی باستماع خبر فضائل او بجانب او اشعاری فرستادند [۱۰]

فضلی نے لکھا ہے۔

فیما بین مولوی جامی والشان مکاتبات شوقیہ بود [۱۱]

حضرت شیخ نے سید محمد اوچیؒ کا سال وفات نہیں لکھا لیکن فضلی نے ۲۷ رجب ۹۲۳ھ سالِ وصال بتایا ہے [۱۲]

---

[۹] ایضاً ۱۰۳-الف

[۱۰] عبدالحق شیخ: اخبار الاخیار۔ میرٹھ ۱۲۷۷ھ ص ۱۹۰

[۱۱] فضلی، عین التصوف ۹۹-الف

[۱۲] ایضاً ورق ۱۰۰ ب

نیز سید عبدالقادر ثانی بن سید محمد غوث مذکور (ف ۱۰۴۰ھ) سید زین العابدین بن شیخ عبدالقادر (ف ۹۳۸ھ) سید محمد غوث بن زین العابدین مذکور (ف ۹۵۹ھ) حاجی عبدالقادر ثالث اور سید عبدالوہاب بن حاجی عبدالقادر کے بارے میں لکھا ہے:

حقیقتِ عمر و وفاتِ ایشان معلوم نشد [۱۳]

سید عبدالرزاق معروف بہ شاہ چراغ لاہوری کا سنہ و سال وفات ۲۲ ذی قعد ۱۰۶۸ھ لکھا ہے[۱۴]

مصنف نے اپنے والد سید مصطفیٰ بن شاہ چراغ لاہوری کے بارے میں چند اہم نکات تحریر کئے ہیں:

مسجد جامع کلان در روضہ اجداد خود بہ تکلف بسیار متقابلہ اجورہ مبلغ چہل ہزار روپیہ یک دفعہ بنا کردند [۱۵]

نیز لکھا ہے کہ سید مرتضیٰ خان نے ایک مرتبہ اسی ہزار روپے بطور نذر پیش کئے۔ اور درخواست کی کہ اگر مجھے آپ کی دعا سے پنج ہزاری منصب مل جائے تو ایک لاکھ روپے پیش کروں گا لیکن آپ نے یہ نذر قبول نہیں کی [۱۶]

کمال خان لنگا کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ بھی آپ کا مرید تھا [۱۷]

سید محمود عم بزرگوار مصنف

برادر حقیقی و مرید والد کاتب حروف .... رحلت فرمودند روز چہار شنبہ وقت استوا ثمرہ جمادی الاول سنہ یک ہزار ہشتاد و شش مرید والد کاتب الحروف کہ برادر حقیقی ایشان بودہ بعد از انتقال قبلہ گاہی تربیت بندۂ ایشان فرمودند و سجادہ نشینی دادہ اند [۱۸]۔

مصنف نے اپنے اجداد کے علاوہ جن احباب کے حالات لکھے ہیں ان میں سے چند اہم نکات

[۱۳]۔ ایضاً ۱۰۴ ب

[۱۴]۔ ایضاً ۱۰۵۔ و

[۱۵]۔ ایضاً ۱۰۵۔ ب

[۱۶]۔ عین التصوف ۱۰۷۔ و ۔ [۱۷]۔ ایضاً ۱۰۷۔ و

مصنف نے اپنے والد سید مصطفیٰ کا سال وفات ۱۰۷۵ھ لکھا ہے (۱۰۶ ب) لیکن سید علی اصغر گیلانی نے ۱۰۸۴ھ تحریر کیا ہے (شجرۃ الانوار ورق ۵۴۔ب)

[۱۸]۔ عین التصوف ۱۰۸۔ب

کا تجزیہ کیا جا رہا ہے۔

شاہ یتیم اللہ ابوالاسرار

"در عمر ہفت سالگی از وطن .... ہجرت نمودہ در کوہ ہائے کشمیر و تبت در طلب حق جل و علا آمدہ اند" [19]

پھر بغداد سے مکہ، پنجاب آئے۔ اور لاہور پہنچ کر محلہ چھو والی میں قیام کیا۔

"حضرتِ ایشان .... از انجا بہ لاہور قدوم ارزانی فرمودند در محلہ چھو والی کہ از جملہ محلہ ہای آن شہر است در یک مسجدی کہ از بناء محمد مقیم مشہور است۔" [20]

یہیں شاہ محمد فاضل لاہوری سے ان کی ملاقات ہوئی دنیا میں رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ زیر بحث رہا۔ شاہ ابوالاسرار دنیا میں رویت کے قائل تھے اور شاہ محمد فاضل آخرت میں رویت کے قائل تھے۔ شاہ ابوالاسرار اور علمائے لاہور کے درمیان اس موضوع پر تحریری مباحثہ بھی ہوا۔ شاہ محمد فاضل نے اس مباحثہ اور شاہ ابوالاسرار کے دیگر کلماتِ معارف اپنی کتاب وصالیہ میں تفصیل سے لکھے ہیں۔ [21]

شاہ ابوالاسرار کے پنجاب میں یہ چار خاص مرید تھے شاہ محمد فاضل، حافظ محمد صادق، ملا امام الدین اور میاں نور محمد۔

اب ان چاروں حضرات کے مختصر حالات ملاحظہ کریں۔

شیخ محمد فاضل بن شیخ عبدالفتاح لاہوری

"مولد شریف ایشاں در دیہہ رسول پور متصل فریدآباد حدِ صدگہرہ کہ در راہِ ملتان می آید مقرر است و والدِ ایشان شیخ عبدالفتاح نام ولی مردِ خضر پیکر (است)، .... در ظاہر حشم زمینداری در ریاست پرگنہ مذکور ..... ابتداء در مدتِ عمر پانزدہ سال در لاہور برائے کسب علوم دینی آمدہ پیش سید ولی کہ صاحب کمال بود و در شہر لاہور شہرت بسیار داشت و مسجد سید مشارالیہ بر لب

[19] - عین التصوف ورق ۱۰۹ - ا

[20] - ایضاً ورق ۱۰۹ - ب

[21] - ایضاً ورق ۱۱۲ - ب

دریائے راوی برراج گھاٹ واقع است.....

"چندمدت درقریہ چک بلوچاں کہ متصل پرگنہ ناظراست اقامت داشتند و چندمدت درصد گھرہ بودند بعدہ بموجب تقاضای سخت پدر بزرگوار خود تزویج کردند. لیکن اولاد نشد و چند کتاب تصنیف ہم دارند مسمّٰی بہ مصالیہ و راحت الواصلینؒ و بے اختیار نامہ و مثبت الرویۃ"۔ [۲۲]
شاہ محمد فاضل، مصنف کی والدہ کے مرض موت میں عیادت کے لئے صد گھرہ گئے تھے۔ [۲۳]
شاہ محمد فاضل کا انتقال ۲ محرم ۱۰۹۹ھ کو ہوا۔ پہلے آپ کو آپ کے مسکن متصل دریائے راوی میں دفن کیا گیا لیکن دو اڑھائی سال کے بعد دریا میں طغیانی کے خدشہ سے ان کی نعش وہاں سے لاکر لاہور شہر بیرون دروازہ راج پورہ میں دفن کیا گیا۔:

وصال ایشان شب جمعہ آخر وقت مغرب دوم ماہ محرم الحرام سنہ یک ہزار و نود و نہ[۲۴]... بعد از رحلت دو نیم سال جای مقبرہ متبرکہ کہ متصل دریائے راوی در دیہہ مسکنت شان بود۔ چون آب دریا طغیان کرد چنانچہ خوف غرق قبر متصور شد از یں سبب از انجا تابوت مبارک شان برآوردہ در لاہور بیرون دروازہ راج پورہ کہ روی او طرف شمال است مقبرہ نمودہ شد" [۲۵]

حافظ محمد صادق

اپنے پرگنہ کے قاضی اور تحفۃ الصادقین کے مصنف تھے۔ لکھا ہے: مولد شریف ایشان میکہ بہتھان کہ متصل صد گھرہ است از انجا بعد ہوشیاری برائے طلب علم دینی در فرید آباد تشریف آوردہ کسب علم ظاہری نمودہ .... بدرجہ کہ ہمہ عالمان آن دیار امور فتوی شرعی آن دیار ایشان تفویض نمودند.. بعد ازاں بخدمت بندگی حضرت شاہ ابوالاسرار (رحمۃ اللہ مذکور) توسل نمودند .... تمام عمر در تلاوت و تنہای صرف نمودند و اکثر ہر روز ختم کلام مجید میکردند و عمر شریف ایشان ظاہرا بہ چہل سال رسید.......

۲۲۔ ایضاً ورق ۱۱۳۔ و ۔ ۲۳۔ ایضاً ۱۱۵ ب

۲۴۔ ایضاً ۱۱۸ ب

۲۵۔ راحت الواصلین کا ایک طویل اقتباس، عین التصوف میں درج ہے (ورق ۲ تا ۵)

۲۶۔ ایضاً ورق ۱۱۹۔ و

ان کو قضائے حاجت کے دوران سیاہ سانپ نے ڈس لیا جس سے ان کی وفات ہو گئی۔

وصال نمودند در سنہ یک ہزار (و) ہشتاد و سہ شہر صفر تاریخ بیست و نجم آخر شب یکشنبہ رحمۃ اللہ علیہ و قبر شریف ایشان در مقام العاشقین متصل فرید آباد کہ جائے سکونت ایشان بود ہست جائے پُر فیض زیارت گاہ است۔[26]

ایشان چند کتب تصنیف است ازان جملہ کتاب تحفۃ العاشقین کتاب عالی مضمون است[27]

فارسی میں شعر بھی کہتے تھے صادق تخلص کرتے تھے۔[28]

ملا امام الدین

پنجابی میں بہت سوز انگیز شعر کہتے تھے۔ شاہ ابوالاسرار مذکور کے مرید تھے۔ ان کا والد ہندو تھا اور سرکشی کے باعث قید ہوئے اور شاہ جہان آباد میں ہی بحالتِ قید مر گیا۔ ملا امام الدین لاہور چلے آئے یہاں آکر مشرف بہ اسلام ہوئے۔

باشوق خیالہائے پنجابی می ساختند و بہ قوالان آموختہ می شنیدند و جان گذاری میکردند....

اکثر خیالہای ملا امام الدین بزبان پنجابی مشہور است کہ از شور فن احوال می بستند سرود میکردند در رقص می فرمودند و مردمان ہر طرف در دکھن و پورب و سندھ ٹپہ ہائے ایشان می خواندند کلام سوز انگیز است ہر کہ می شنود آہ و فریاد پُر درد می زند و یک کتاب در زبان ہندی ساختہ اند نام آن درپن ساد ہان یعنی آئینہ راستان کلام سکر آمیز و نکتہ درد انگیز در آن تحریر یافتہ و کاتب حروف (مصنف) مضمون بعضی ٹپہ ہائے ایشان بزبانِ فارسی تغیر دادہ می نویسد۔[29]

ان کا کلام حدِ حصر سے زیادہ تھا۔[30]

ابیات کے فارسی ترجمہ کے مطابق ان کا تخلص امام الدین تھا۔

۲۶۔ ایضاً ورق ۱۲۰ ب۔ ۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ اشعار کے لئے ملاحظہ ہو ورق ۱۲۱۔ و تا ۱۲۲۔ و

۲۹۔ ابیات کے ترجمہ کے لئے ملاحظہ ہو عین التصوف ورق ۱۲۲ ب تا ۱۲۳۔ و

۳۰۔ ایضاً

ان کی سکونت قصبہ روشی میں تھی وہاں کے کسانوں سے عداوت کی وجہ سے لاہور آگئے تھے۔ ۱۱۰۴ھ میں انتقال کیا قبر کلانور میں ہے۔

"در سنہ یک ہزار و یک صد و چہار داعی حق را لبیک فرمودند۔ قبر شریف الیشان پرگنہ کلانور واقع است"۔ ۳۱

میاں نور محمد

شاہ ابوالاسرار کے چوتھے مرید تھے۔ ان کی ولادت لاہور میں ہوئی اور سکونت اندرون موچی دروازہ لاہور میں تھی۔ ذی علم بزرگ تھے۔ ان کی قبر دریائے راوی کے کنارے قریہ سہنا لبیان (جوار صد گبرو) کے متصل تھی۔ انہوں نے کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی ۳۲

اب پنجاب کے بعض ایسے حضرات کا ذکر کیا جاتا ہے جو مصنف کے ہم مشرب تھے اور جن کی صحبت سے مصنف کو فوائد حاصل ہوئے۔

بندگی شاہ عبدالصبور

ان کی ولادت قصبہ بجہرپا ہوئی یہ سات سال کے تھے والد انتقال کر گئے۔ اپنے عم بزرگوار کے ہمراہ اکبرآباد جاکر نزہتہ الارواح کے چند اجزا پڑھے جس سے طلب کی آرزو پیدا ہوئی۔ مرض شکم میں ۱۱۱۲ھ میں انتقال کیا برہان پور میں دفن ہوئے لیکن ان کے مریدین ان کا تابوت نکال کر جہجر لے گئے جہاں ان کے حجرہ میں انہیں دفن کر دیا۔ لاہور میں ان کے کئی مرید تھے۔ ۳۳۔ شاہ عبدالصبور شاعر بھی تھے مصنف نے ان کی چار غزلیں نقل کی ہیں۔ ۳۴۔

میاں عبدالرشید

مولف سے گہرے روابط تھے لاہور میں سکونت پذیر تھے۔ اور شاہ محمد فاضل لاہوری کے احاطہ میں دفن ہیں لکھا ہے:

۳۱۔ ایضاً ورق ۱۲۳ ب

۳۲۔ ایضاً ۱۲۴۔ و

۳۳۔ ایضاً ۱۲۶۔ ب

۳۴۔ ایضاً ۱۲۸ ب تا ۱۳۰۔ و

مولدِ ایشان قریہ فتا چنبر متصل حجرۂ شاہ محمد مقیم در صغرسن واز وطن برآمدہ در لاہور رسیدہ از انجا باہم خود اکبرآباد رفتہ آنجا باشاہ عبدالجلیل بغدادی بیعت نمودہ ترک دُنیا نمودہ..... از ان بعد در لاہور ساکن اند در باغ میر شریف. عمر طویل یافتہ تا ہشتاد و بیش یا کم در مدت بے وضو گاہی نماندہ .....از غلبہ مستی ابیات فارسی و کلام مجید وغیرہ اکثر اوقات می خواندند..... باکاتب حروف شفقت بسیار دارند گاہ گاہی از راہ بندہ نوازی بہ فقیر خانہ تشریف می فرمایند.... قبر ایشان در مقبرہ متبرکہ حضرت ارشاد پناہی (شاہ محمد فاضل لاہوری) است بتاریخ ہفتم یا ہشتم یا یازدہم بہر تقدیر ہفتہ دوم ماہ شعبان رحلت ایشان است[٣٥]

ملا فتوحی

مصنف کے ہمسایہ، استاد اور مصنف کے اجداد کے اجازت یافتہ تھے ان کی قبر بھی شاہ محمد فاضل لاہوری کے احاطہ میں ہے لکھا ہے:

مردی باکمال است علم تکسیر و علم دعوت بوجہ احسن میدانند، ہمسایۂ کاتب حروف است...... وایشان اجازت ذکر نفی و اثبات از قبلہ گاہی علیہ الرحمۃ (سید مصطفیٰ لاہوری) (است) دریں صورت بیک واسطہ مشغول بذکر مذکور..... و ملا مشار الیہ علم تکسیر و دعوت از سید حامد مرحوم برادر حقیقی جد بندہ سید عبدالرزاق مشہور شاہ چراغ لاہوری حاصل نمودہ و بندہ را اجازت خواندن اسماء عظام از ملا صاحب است...... و در علم رمل نیز دخل دارند[٣٦] در لاہور قحط عظیم واقع شدہ کہ ہزار ہزار عالم بہ سبب فاقہ از عالم فنا رخت بربستہ..... کہ ناگاہ شب یازدہم ماہ ربیع الآخر پیمانہ عمر را آخر کردہ بجوار رحمت حق پیوستند قبر ایشان نیز در مقبرہ حضرت ارشاد پناہی (شاہ محمد فاضل مذکور) است[٣٧]

شاہ بایزید افغان

مجذوب سالک تھے۔ ایک دن مصنف کے گھر گئے اور کہا:

اللہ اسم ذات است و دیگر اسم صفات اللہ اللہ گفتہ باشد

ان دنوں مصنف کم سن تھے۔ ان کی قبر شاہ جہان آباد میں ہے جو بازار اسپان کے متصل پُر فیض

٣٥۔ ایضاً ۱۳۰- ب

٣٦۔ ایضاً ۱۳۰- ب

٣٧۔ ایضاً ۱۳۱- و

زیارت گاہ ہے۔ ۳۸

صوفی دوست

مصنف سے قریبی تعلقات تھے سماع ساتھ ساتھ سنتے تھے۔ لاہور میں مدفون ہیں شیخ نظام الدین تھانیسری سے بیعت تھے لکھتے ہیں:

مرید شیخ نظام الدین تھانیسری است اول تاجر بود رابطہ با شیخ مذکور صحبت داشت .... عمر طویل یافتہ تا ہشتاد کم زیادہ لاہور وطن شان بود..... قبر ایشان در لاہور است اندرون مندوی شہر یار.... با کاتب حروف بسیار شفقت داشتند چنانچہ وقت سماع فقیر را می طلبیدند و خود رقص میکردند و درعین حال با فقیر مصافحہ می فرمودند..... ۳۹

شیخ یحییٰ بن شیخ عبدالکریم لاہوری

نوے سال کی عمر پائی شاہ محمد فاضل نے تفسیر حسینی انہیں سے پڑھی تھی اور مصنف پر بہت مہربان تھے لکھا ہے:

عمر دراز یافتہ تا سنہ نود رسیدہ باشد مردی است پیر کمال و صاحب صورت صفوت بر جبین او لائح وحضرت ارشاد پناہی (شاہ محمد فاضل مذکور) تفسیر حسینی را پیش شیخ تکرار فرمودند با کاتب حروف بسیار شفقت دارند..... ۱۱۰۶ھ میں وفات پائی۔

وفات ایشان روز سہ شنبہ یازدہم جمادی الاخر سنہ یک ہزار و یکصد و شش۔ ۴۰

مشہور چشتی شیخ طریقت اور مصنف شیخ عبدالکریم لاہوری کے صاحبزادے تھے۔

شاہ دولہ گجراتی

معمر بودند تا صد رسیدہ است.... دست شفقت بر سر فقیر مالیدہ بودند و شرینی عنایت کردند و قبلہ گاہی را تنہا بہ حجرۂ خود بردہ چیزی کلمہ کلام فرمودند معلوم نہ شد الا آن در قصبہ گجرات خورد است، ۴۱

۳۸۔ ایضاً ورق ۱۳۱۔ و، ب

۳۹۔ ایضاً ورق ۱۳۱ ب

۴۰۔ ایضاً ۱۳۲۔ و، ب ۴۱۔ ۱۳۳۔ و

شیخ ضیاء الدین

درگاہ حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری لاہوری کے خادم تھے مصنف کے ساتھ بہت دوستی تھی ایک سو بیس سال عمر پائی تھی :

رحلت فرمودند بتاریخ بیست ویکم ماہ ذی قعدہ روز سہ شنبہ سعادت غسل وجنازہ و در قبر داخل کردن باین احقر میسّر آمدہ وقناعت بدرجہ داشتند کہ بیک جامہ مدت چہل سال گذرانیدہ بود

کتاب کے آخر میں دو[۲] شہدا کا ذکر ہے اوّل میر احمد شہید جو تیس[۳] سال کی عمر میں ۱۰۹۴ھ میں شہید ہوئے تھے[۴۱] دوسرے واللہ بیگ شہید۔ جو مصنف کے مرشد شاہ محمد فاضل کے مخلص تھے۔ گجرات شاہ دولہ میں مقیم تھے۔ شہادت کے بعد ان کی نعش ان کے مقام ولادت صدگھرہ میں لاکر دفن کی گئی۔ مصنف کے ساتھ زندگی کا زیادہ حصہ گذارا تھا۔ تیس کی عمر میں شہادت پائی۔ اور سال شہادت ۱۰۹۴ھ ہے۔

۴۲۔ ایضاً ۱۳۳ - و

****

عبدالرحمٰن الکواکبی

رفیع اللہ شہاب

عرب دنیا کے رسائل وجرائد میں سید جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ کے ذکر کے ساتھ ساتھ سید عبدالرحمٰن الکواکبی کا نام بھی آتا ہے۔ عرب دنیا میں آپ کی شخصیت پر کم وبیش اتنی ہی کتابیں لکھی جاچکی ہیں جتنی کہ ان دو حضرات پر دنیائے عرب کے ممتاز اہل قلم احمد امین ڈاکٹر ساقی دعان، محمد شاہین حمزہ، قدری قلعجی محمد احمد خلف اللہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن الکواکبی اور دوسرے لوگوں نے کواکبی پر لکھی ہے۔ لیکن ہمارے ملک میں کواکبی زیادہ معروف نہیں ہیں۔ اور اچھے خاصے لوگ اس عظیم شخصیت سے متعارف نہیں۔ موقر ماہنامہ فکرونظر بابت نومبر ۱۹۷۶ء کے "نظرات بعنوان تحقیق اور آداب خود آگاہی" نظر سے گذرے تو دفعتاً سید الکواکبی کی شخصیت نظروں کے سامنے گھوم گئی۔ کیونکہ وہ بھی زندگی بھر ایسے ہی خیالات کا اظہار کرتے رہے وہ ایسا اسلامی ماحول پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے جس میں ہر آدمی کو آزادی سے اپنی رائے کا اظہار کرسکے، اور صبر و تحمل سے دوسروں کی تنقید بھی سن سکے۔

سید الکواکبی شام کے ایک مشہور شہر حلب ۱۸۴۸ء میں پیدا ہوئے اور چھپن سال کی عمر میں مصر میں وفات پائی۔ آپ شام کے ایک قدیم علمی گھرانے کے چشم وچراغ تھے۔ اس خاندان کا اپنا ایک علیحدہ دینی مدرسہ تھا جو "المدرسۃ الکواکبیۃ" کے نام سے مشہور تھا اور دوسرے علاقے کے لئے روشنی کے مینار کی حیثیت رکھتا تھا۔ خاندانی روایات کے مطابق آپ نے بھی ابتدائی دینی تعلیم کی تکمیل اسی مدرسے میں کی۔ مقام مسرت ہے کہ آپ کا خاندان ابھی تک انہی پرانی علمی روایات قائم رکھے ہوئے ہے اور آپ کے پوتے ڈاکٹر عبدالرحمٰن الکواکبی کا شمار جید علمائے دین میں ہوتا ہے۔

سید الکواکبی نے جس زمانے میں ہوش سنبھالا تو اس وقت تمام عرب دنیا خلافتِ عثمانیہ کا ہی ایک حصہ

ں۔آپ نے تعلیم کی تکمیل کے بعد اپنی عملی زندگی کا آغاز سرکاری ملازمت سے کیا۔ لیکن آپ جس حریتِ فکر کے داعی
اس کی وجہ سے سرکاری ملازمت کا نبھانا آپ کے لئے از حد مشکل ہو گیا۔ اور پھر اپنی اسی حریتِ فکر نے
پ کی طبیعت کو صحافت کی طرف مائل کر دیا۔ چنانچہ ملازمت کے دوران ہی آپ نے کئی ایک علمی و دینی
مائل جاری کئے۔ ان میں سے ماہنامہ "الشہباء" نے تو خاصی شہرت حاصل کر لی۔ لیکن یہی شہرت آپ کے
ے وبالِ جان بن گئی۔ بعض علماء آپ کے اس لئے مخالف تھے۔ کہ آپ نے اپنے عہد کے بعض مذہبی افکار
ر استبداد پر سخت تنقید کی تھی۔ کواکبی کی رائے تھی کہ اس مذہبی جمود نے اسلام کی روحِ حریت کو ختم کر
یا ہے۔ بعد میں آپ نے یہی خیالات اپنی کتاب "طبائع الاستبداد" میں بڑی شرح بیان سے کئے۔ حریتِ فکر
ی وجہ سے وہ نوجوانوں میں جب مقبول ہونے لگے۔ آپ کے اپنے حلقے کے لوگ بھی آپ سے
ے حسد کرنے لگے۔ چنانچہ مخالفین کی مخالفت اور اپنوں کے حسد نے آپ کے لئے اپنے آبائی
ہر حلب میں رہنا دشوار کر دیا۔ چنانچہ آپ نے اپنے وطن مالوف کو خیرباد کہہ کے مصر کا رُخ کیا۔ جہاں
آپ سے پہلے آپ کی شہرت پہنچ چکی تھی۔ مصر کے اہلِ علم نے آپ کو سر آنکھوں پر بٹھایا یہاں پر آپ نے اپنی پہلی
کتاب "طبائع الاستبداد" مکمل کی جسے اس وقت کے مشہور علمی رسالے "المؤید" نے بالاقساط شائع کرنا شروع
کیا۔ جس کی وجہ سے آپ کا نام تمام دنیائے اسلام میں مشہور ہو گیا۔ یہاں برصغیر میں آپ کی مذکورہ بالا کتاب
کا اُردو میں ترجمہ کیا گیا تھا جو غالباً "استبداد" کے نام سے شائع ہوا تھا۔ اور اب شاید نایاب ہے۔

علامہ احمد امین نے آپ کی شخصیت پر اپنی کتاب زعماء الاصلاح میں تفصیل سے لکھا۔ جس کے حوالے سے "المنہل" کی مارچ ۱۹۴۹ء کی اشاعت میں کواکبی پر لکھا گیا۔ سعودی عربیہ کے رسالہ میں آپ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا تھا:۔

(السیّد عبد الرحمٰن الکواکبی صاحب کتاب المشہور ام القریٰ شخصیۃٌ رائدۃٌ عظیمۃٌ فی تاریخ الاسلام الحدیث۔ (ص ۱۶۲۳)

(ترجمہ) سید عبد الرحمٰن الکواکبی جو مشہور کتاب ام القریٰ کے مصنف ہیں جدید اسلامی دور کی ایک بڑی ہی عظیم شخصیت ہیں۔

آگے چل کر احمد امین کے حوالے سے یہ کہا گیا ہے۔

"آپ کی زبان بڑی مہذب تھی، بات بڑی جچی تلی کرتے تھے۔ اس معاملے میں آپ کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ کسی کے سلام کا جواب بھی بڑے غور و فکر سے دیا کرتے تھے۔ مختصر یہ کہ آپ کی زبان سے فضول بات

ٹوکتا کوئی زائد بات بھی نہیں نکلتی تھی؛ دوران گفتگو اگر کوئی آپ کو ٹوک دیتا۔ تو آپ فوراً خاموش ہو جاتے اور قطع کلامی کرنے والے کو اس کی بات پورا کرنے کا مناسب موقع دیتے۔ پھر اس کی گفتگو کے خاتمے پر آپ وہی بات کو وہاں سے شروع کرتے جہاں سے خاموش ہوئے تھے۔ اس طرح وہ اپنے ہمکلام کو گفتگو کے آداب سکھانے کی کوشش کرتے۔"

ان کی حریت فکر کی بابت احمد امین فرماتے ہیں:۔

وہ بڑے نیک نفس انسان تھے کسی قسم کا لالچ یا عہدہ ان کی طبیعت کو دھوکا نہیں دے سکتا تھا جو بات کہتے تھے اس پر عمل بھی کرتے تھے اور پوری جرأت اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے۔ اپنی اسی جسرأت و بیباکی کی وجہ سے انہیں کئی بار قید و بند اور جائیداد کی ضبطی کی مصیبتوں سے دو چار ہونا پڑا۔ یہاں تک کہ وہ اپنا آبائی وطن چھوڑ کر مصر چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔

ان کے کریکٹر کے بارے میں کہتے ہیں۔

"ان کے کریکٹر کی بلندی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے۔ کہ جہاں وہ اپنے سے بڑے لوگوں کے مقابلے میں ڈٹ جاتے تھے، وہاں وہ غریبوں اور بیکسوں سے نہایت انکساری سے پیش آتے تھے وہ ان کے مخلص ہمدرد تھے اور ہمیشہ ان کا ساتھ دیا کرتے تھے۔ آپ کی کوشش ہوتی کہ جو بھی آپ کی مجلس میں بیٹھے اس کی گفتگو بھی تلی ہو، حق سے اسے محبت ہو، رائے اس کی متوازن ہو، اس کی فکر دوسروں کی رہنمائی کرنے والی ہو اور وہ اعلیٰ مقاصد کے لئے جب بھی ضرورت پڑے قربانی دینے کے لئے تیار ہو۔"

آپ کی زندگی میں ہمیں سب سے زیادہ اہم بات یہ ملتی ہے کہ آپ نے مسلمانوں کی بگڑی ہوئی حالت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنی ساری زندگی امتِ مسلمہ کے لئے وقف کر دی۔ مسلمانوں کے امراض کی صحیح تشخیص کے لئے آپ نے تمام اسلامی دنیا کا دورہ کیا تاکہ اس کا مناسب تدارک کیا جا سکے۔ اس دورے کے بعد آپ نے دوسرے علماء کو بھی ترغیب دی کہ وہ دوسرے اسلامی ممالک کے علماء سے ربط پیدا کریں اس سے ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور تنگ نظری ختم۔ اس مقصد کے لئے آپ نے اپنی مشہور کتاب اُم القریٰ لکھی۔ جو دراصل علمائے وقت کے سامنے ان کی ایک درخواست تھی کہ وہ دین کی مقدس ناموس کی خاطر ایک پُرامن فضا تیار کریں۔ کہ جس میں ہر صاحب علم مسلمانوں کے زوال پر بغیر کسی خوف و خطر کے اپنی رائے کا اظہار کر سکے اور اگر وہ رائے کسی کے نزدیک غلط ہو تو اسے دلیل کے ساتھ ٹھکرانے کی

صحت سند روایت قائم کی جائے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ کتاب اُم القریٰ مکہ معظمہ کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ساری دنیا کے علمائے اسلام کی ایک فرضی بین الاقوامی کانفرنس ہے جس میں مختلف اسلامی ممالک کے علماء اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور مخالف آراء پر بڑی متانت سے تنقید کرتے ہیں۔ الکواکبی کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے مختلف اسلامی ممالک سے آئے ہوئے مندوبین کو ان الفاظ سے خطاب فرماتے ہیں۔

یاایھا الاخوان اظنکم کذلک تستصوبون ان نترک جانباً اختلاف المذاہب التی نحن متبعوھا تقلیداً۔ فلا نوقف ماخذ کثیراً من احکامھا۔ وان نعتمد ما نعلمہ من صریح الکتاب وصحیح السنۃ ثابت بالاجماع وذلک کیلا نتفرق فی الاراء۔ (ام القریٰ مطبوعہ مصر ص ۱۵)

اے میرے بھائیو! میں آپ سے توقع رکھتا ہوں کہ آپ اس وقت میری اس رائے سے اتفاق کریں گے کہ ان تمام فقہی مذاہب کو جن کی ہم پیروی کرتے چلے آئے ہیں، سے الگ رہ کر اس کانفرنس میں حصہ لیں۔ ہم فقہ کے بہت سے احکام کی اصل تک نہیں جانتے۔ ہمیں قرآن مجید صحیح احادیث اور اجماع پر اعتماد کرنا ہوگا تاکہ ہماری آراء میں اختلافات پیدا نہ ہوں۔

اس فرضی کانفرنس میں جس کا زمانہ انعقاد آج سے لگ بھگ کوئی ایک سو سال پیشتر تھا، برصغیر ہند و پاک کی نمائندگی "فقیح الہندی" کرتے ہیں۔ اس کانفرنس میں مسلمانوں کی پستی کا سبب ان کی مندرجہ ذیل بیماریوں کو قرار دیا گیا۔

(۱) امت مسلمہ پر عقیدہ جبر کے مضر اثرات

(۲) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کر دینا۔

(۳) دین اسلام سے زبانی ہمدردی، زبانی بلند بانگ دعوؤں کے سوا کامل غفلت۔

(۴) دین کا علم حاصل کرنے سے مسلمانوں کی بے رغبتی۔

(۵) دنیاوی علوم سے ایسی غفلت کہ ہم سوئی تک کے لئے غیروں کے محتاج ہو گئے۔

(۶) مخلص اور دیانتدار قیادت کا فقدان۔ (۷) غربت و افلاس

اس آخری بیماری کے بارے میں انہوں نے لکھا، "فانہ کل شر و راشد کل تحقیق"۔ یعنی غربت ہر برائی اور ہر نحوست کی جڑ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک مسلمانوں کی ان دینی و دنیاوی بیماریوں کو دور نہیں کیا جائے گا ان کے لئے موجودہ دور میں ترقی کرنا ممکن نہیں۔ اور مسلمانوں کی انہی بیماریوں کو دور کرنے کیلئے وہ ساری عمر کوشاں رہے۔

تو کجا کوئی زائد بات بھی نہیں نکلتی تھی۔ دوران گفتگو اگر کوئی آپ کو ٹوک دیتا۔ تو آپ فوراً خاموش ہو جاتے اور قطع کلامی کرنے والے کو اس کی بات پورا کرنے کا مناسب موقع دیتے۔ پھر اس کی گفتگو کے خاتمے پر الکو بھی اپنی بات کو وہاں سے شروع کرتے جہاں سے خاموش ہوئے تھے۔ اس طرح وہ اپنے ہمکلام کو گفتگو کے آداب سکھانے کی کوشش کرتے۔"

ان کی حریت فکر کی بابت احمد امین فرماتے ہیں:۔

"وہ بڑے نیک نفس انسان تھے کسی قسم کا لالچ یا عہدہ ان کی طبیعت کو دھوکا نہیں دے سکتا تھا جو بات کہتے تھے اس پر عمل بھی کرتے تھے اور پوری جرأت اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے۔ اپنی اسی جرأت و بیباکی کی وجہ سے انہیں کئی بار قید و بند اور جائیداد کی ضبطی کی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ یہاں تک کہ وہ اپنا آبائی وطن چھوڑ کر مصر چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔

ان کے کریکٹر کے بارے میں کہتے ہیں۔

"ان کے کریکٹر کی بلندی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے۔ کہ جہاں وہ اپنے سے بڑے لوگوں کے مقابلے میں ڈٹ جاتے تھے، وہاں وہ غریبوں اور بیکسوں سے نہایت انکساری سے پیش آتے تھے وہ ان کے مخلص ہمدرد تھے اور ہمیشہ ان کا ساتھ دیا کرتے تھے۔ آپ کی کوشش ہوتی کہ جو بھی آپ کی مجلس میں بیٹھے اس کی گفتگو جچی تلی ہو، حق سے اسے محبت ہو، رائے اس کی متوازن ہو، اس کی فکر دوسروں کی رہنمائی کرنے والی ہو اور وہ اعلیٰ مقاصد کے لئے جب بھی ضرورت پڑے قربانی دینے کے لئے تیار ہو۔"

آپ کی زندگی میں ہمیں سب سے زیادہ اہم بات یہ ملتی ہے کہ آپ نے مسلمانوں کی بگڑی ہوئی حالت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اپنی ساری زندگی امتِ مسلمہ کے لئے وقف کر دی۔ مسلمانوں کے امراض کی صحیح تشخیص کے لئے آپ نے تمام اسلامی دنیا کا دورہ کیا تاکہ اس کا مناسب تدارک کیا جا سکے۔ اس دورے کے بعد آپ نے دوسرے علماء کو بھی ترغیب دی کہ وہ دوسرے اسلامی ممالک کے علماء سے ربط پیدا کریں اس سے ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور تنگ نظری ختم۔ اس مقصد کے لئے آپ نے اپنی مشہور کتاب اُم القریٰ لکھی۔ جو دراصل علمائے وقت کے سامنے ان کی ایک درخواست تھی کہ وہ دین کی مقدس ناموس کی خاطر ایک پُرامن فضا تیار کریں۔ کہ جس میں ہر صاحب علم مسلمانوں کے زوال پر بغیر کسی خوف و خطر کے اپنی رائے کا اظہار کر سکے اور اگر وہ رائے کسی کے نزدیک غلط ہو تو اُسے دلیل کے ساتھ ٹھکرانے کی

صحت مند روایت قائم کی جائے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ کتاب اُم القریٰ مکہ معظمہ کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ساری دنیا کے علماء اسلام کی ایک فرضی بین الاقوامی کانفرنس ہے جس میں مختلف اسلامی ممالک کے علماء اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور مخالف آراء پر بڑی متانت سے تنقید کرتے ہیں۔ الکواکبی کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے مختلف اسلامی ممالک سے آئے ہوئے مندوبین کو ان الفاظ سے خطاب فرماتے ہیں۔

یا ایها الاخوان اظنکم کذلک تستصوبون ان نترک جانباً اختلاف المذاهب التی نحن متبعوها تقلیداً۔ فلا نوف ما اخذ کثیراً من احکامها وان نعتمد ما نعلمه من صریح الکتاب وصحیح السنة وثابت بالاجماع وذلک کیلا نتفرق فی الاراء۔ (ام القریٰ مطبوعہ مصر ص ۱۵)

اے میرے بھائیو! میں آپ سے توقع رکھتا ہوں کہ آپ اس وقت میری اس رائے سے اتفاق کریں گے کہ ان تمام فقہی مذاہب کو جن کی ہم پیروی کرتے چلے آئے ہیں، سے الگ رہ کر اس کانفرنس میں حصہ لیں۔ ہم فقہ کے بہت سے احکام کی اصل تک نہیں جانتے۔ ہمیں قرآن مجید صحیح احادیث اور اجماع پر اعتماد کرنا ہوگا تاکہ ہماری آراء میں اختلافات پیدا نہ ہوں۔

اس فرضی کانفرنس میں جس کا زمانۂ انعقاد آج سے لگ بھگ کوئی ایک سو سال پیشتر تھا، برصغیر ہندو پاک کی نمائندگی "شیخ الہندی" کرتے ہیں۔ اس کانفرنس میں مسلمانوں کی پستی کا سبب ان کی مندرجہ ذیل بیماریوں کو قرار دیا گیا۔

(۱) امت مسلمہ پر عقیدہ جبر کے مضر اثرات

(۲) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کر دینا۔

(۳) دین اسلام سے زبانی ہمدردی، زبانی بلند بانگ دعووں کے سوا کامل غفلت۔

(۴) دین کا علم حاصل کرنے سے مسلمانوں کی بے رغبتی۔

(۵) دنیاوی علوم سے ایسی غفلت کہ ہم سوئی تک کے لئے غیروں کے محتاج ہو گئے۔

(۶) مخلص اور دیانتدار قیادت کا فقدان۔ (۷) غربت و افلاس

اس آخری بیماری کے بارے میں انہوں نے لکھا: فانہ کل شر و راسہ کل محنۃ۔ یعنی غربت ہر برائی اور ہر نحوست کی جڑ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک مسلمانوں کی ان دینی و دنیاوی بیماریوں کو دور نہیں کیا جائے گا۔ ان کے لئے موجودہ دنیا میں ترقی کرنا ممکن نہیں۔ اور مسلمانوں کی ان ہی بیماریوں کو دور کرنے کیلئے وہ ساری عمر کوشاں رہے۔

اخبار و افکار

ایران میں شیعہ علماء کے بزرگ ترین علمی مرکز ، شہر قم کے ایک فاضل مجتہد جناب مولانا احمد صابری الاجلالی ۱۹۷۷ء کو ادارۂ تحقیقات اسلامی میں تشریف لائے ۔ موصوف آج کل ایران کے ایک ممتاز عالم دین جناب مولانا رضا گلپائگانی کے نمائندے کی حیثیت سے پاکستان کے مختلف شہروں کا دورہ کر رہے ہیں ۔ آپ نے ادارے کے سکالر حضرات کے سامنے اسلامی تحقیق کی ضرورت ، حدود اور اغراض و غایات پر ایک عالمانہ تقریر فرمائی ۔

ابتدا میں موصوف نے اسلام کی وسعت اور اس کے عالمگیر پیغام کی طرف اشارہ کیا اور اس بات پر زور دیا کہ اسلام کی عالمگیر دعوت کے پیش نظر اس پر ہر وقت تحقیق کرنے اور اجتہاد کے ذریعہ اپنے موجودہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی اشد ضرورت ہے ۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو مسلم سوسائٹی جمود کی نذر ہو جائے گی ۔

اسلامی تحقیق کی حدود پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا کہ ہم مسلمانوں کو ہر زمانے میں پیش آنے والے جملہ مسائل پر تحقیق کر سکتے ہیں ۔ ہمیں ایسا کرتے وقت سب سے پہلے قرآن کریم ، حدیث رسول اور اسلامی تاریخ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے آخر میں عقل کے ذریعہ اپنے مسائل کا حل تلاش کرنا چاہیئے ۔

تحقیق کے موضوعات کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ تحقیق کے لئے ایک اہم موضوع یہ ہے کہ اسلام کو ایک فعال اجتماعی قوت کیسے بنایا جائے ۔

موصوف نے مسلمانوں کے عروج و زوال اور اس کے اسباب و علل کی تاریخ پڑھنے پر بھی زور دیا ۔ مسلمان محققین کو اس موضوع پر پوری توجہ دینا چاہیئے کیونکہ اس طریق سے ہم مسلمانوں کے سامنے ترقی کی راہیں کھل سکتی ہیں ۔ سکالر کے صفات پر روشنی ڈالتے ہوئے فاضل موصوف نے فرمایا کہ اسلام پر تحقیق کرنے والے کے لئے صحیح العقیدہ ہونا اشد ضروری ہے ۔ اسے دائیں یا بائیں بازو کے نام سے گروہ بندیوں سے الگ رہ کر کام کرنا ہوگا ۔ اس سلسلہ میں موصوف نے حضرت علیؓ کا ایک قول بھی بیان کیا جس میں آپ نے درمیانی راستہ اختیار کرنے اور انتہا پسندی سے اجتناب کرنے پر زور دیا ہے ۔

موصوف نے حریت فکر کی اہمیت بھی واضح کی اور اس بارے میں بھی حضرت علیؓ کے ارشاد کا حوالہ دیا ۔

اس کے بعد ادارہ محقق حضرات نے آپ سے بعض سوالات کیے جن کا آپ نے نہایت عالمانہ انداز میں جواب دیا
آخر میں ڈائرکٹر ادارہ نے فاضل مہمان کا ان کی تشریف آوری پر شکریہ ادا کرنے کے دوران فرمایا کہ فارابی کی بھی یہی
رائے ہے کہ محقق کے لئے پاکیزہ قلب و نظر کا ہونا ضروری ہے ۔

علی رضا نقوی

****

تبصرہ کتب

نام کتاب :۔ عصر حاضر میں اسلام کیسے نافذ ہو؟

معنف :۔ جناب محمد تقی عثمانی

ناشر :۔ مکتبہ دارالعلوم، کراچی نمبر ۱۴

صفحات :۔ ۳۴۴، قیمت چالیس روپے

ہر دور کے تقاضے بدلتے رہتے ہیں لیکن اسلام ایک مستقل دین ہے۔ جو ہر دور کے لئے یکساں رہنمائی کرتا ہے اس لئے ہر دور کے تقاضوں کے مطابق اسلام کو پیش کرنے کا کام ہمیشہ سے جاری ہے۔ ہمارے دور کی ضروریات پر علماء وقتاً فوقتاً روشنی ڈالتے رہتے ہیں۔ جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے بھی اس عنوان پر زیر نظر کتاب میں بحث کی ہے۔

حرف آغاز اور نو ابواب پر مشتمل یہ کتاب سیاست و مملکت، معیشت، تعلیم، معاشرت، اسلام اور تجدد، عالم اسلام، مسلمان اور قادیانیت اور بہت سے متفرق موضوعات پہ بحث کرتی ہے۔ یہ کتاب ان اداریوں سے ایک انتخاب ہے۔ جو مولف کے زیر ادارت "البلاغ" میں چھپتے رہے (ص ۸)

کتاب کا عنوان ہے "عصر حاضر میں اسلام کیسے نافذ ہو؟" اس سے انسانی ذہن یک دم چونک جاتا ہے۔ اور بے ساختہ کتاب پڑھنے کی ضرورت کا احساس ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس کے مطالعے سے کچھ ایسا اندازہ ہوتا ہے۔ کہ کتاب ایسے ماحول میں ترتیب دی گئی ہے کہ یہاں اسلام کو محض قول تک محدود کر دیا گیا ہے، کیونکہ کتاب میں جن مسائل پر قلم اٹھایا گیا ہے۔ ان کے حل کی کوئی عملی تجاویز پیش ہی نہیں کی گئی ہیں۔ اور اگر کہیں بعض تجاویز کی نشان دہی کی گئی ہے۔ تو وہ سطحی، ناقابل عمل اور عموماً جدید تقاضوں سے ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتی ؛ جیسا کہ زیر کتاب میں "سود اور حکومت کی مالی اسکیمیں" (ص ۲۰۵-۲۱۲) کے زیر عنوان بعض اسکیموں مثلاً انعامی بانڈز، این آئی ٹی یونٹ، گروپ انشورنس وغیرہ پر مولانا نے بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے۔ کہ ان سکیموں میں سود کی آمیزش ہوتی ہے۔ اور پھر وہ پاکستان میں سود و قمار کے کاروبار پر برسے ہیں۔ لیکن انہوں نے ایسی کوئی متبادل تجاویز نہیں دیں جن پر عمل درآمد

سے ہم سود جیسی لعنت سے نجات پا سکیں۔ اور اسی طرح ان کا یہ مقالہ اس امر پر بھی روشنی نہیں ڈالتا کہ حکومت بوقت ضرورت عوام سے سرمایہ حاصل کرنا چاہے۔ تو کونسا جذبہ اور کشش عوام کو متاثر کرے گی۔ جس کے تحت وہ اپنا سرمایہ حکومت کے حوالے کر دیں گے۔

فاضل مولف نے اپنی کتاب میں تحقیق کے موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اور اس کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے وہ محقق کے فرائض بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں محقق کا کام نظریہ قائم کرکے اس کے لئے دلیلیں ڈھونڈنا نہیں ہوتا، بلکہ دلائل دیکھ کر نظریہ قائم کرنا ہوتا ہے (ص ۵۰۰) مولانا نے عمدہ اصول بیان کیا ہے۔ جس سے کوئی بھی محقق انکار نہیں کر سکتا لیکن سوال یہ ہے کہ اس وقت "مسلک" کے حق یا خلاف جو کچھ لکھا جا رہا ہے۔ کیا وہ اس کسوٹی پر پورا اُترتا ہے؟ اور خود فاضل مصنف اس اصول پر کتنے کاربند ہیں! اس کی تازہ مثال ان کی کتاب "تقلید کی شرعی حیثیت" ہے۔ جس میں انہوں نے تقلید کے داعی اور وکیل کی حیثیت سے ہر اس آیت اور حدیث کو اپنی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس میں مادہ تقلید کا کوئی لفظ وارد ہوا ہے۔ چاہے اس آیت یا حدیث کو مسئلہ تقلید سے دور کا بھی واسطہ نہ ہو، اسی کا نام نکتہ بعد الوقوع اور تاویل مالا یرضی قائلہ ہے۔

تحقیق کے موضوع کو فاضل مؤلف نے کئی جگہ چھیڑا ہے۔ اور ہر جگہ انہوں نے تان ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد پر لا کر توڑی ہے مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں "کیا اس ادارے میں کوئی ایسا عالم دین بھی ہے۔ جس کے علم و فضل اور اسلامی قانون میں مہارت اور دیانت و خلوص پر قوم کو اعتماد ہو" (ص ۸۸) اس جملے سے مولانا نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ادارے میں کوئی عالم دین نہیں ہے۔ حالانکہ ایسا کہنا حقائق کے منافی ہوگا۔ کیوں کہ ادارے کے اکثر ارکان ایسے ہیں۔ جو فاضل درس نظامی ہیں اور جدید تعلیم سے بھی آراستہ ہیں اگر جناب تقی صاحب نے ادارے سے متعلق ایک کتابچے کو ملاحظہ فرمایا ہوتا تو وہ اس طرح کے سطحی بیانات دینے سے بچ جاتے۔ اس جملے سے دوسری بات یہ مترشح ہوتی ہے۔ کہ قوم کو ادارے کے ارکان پر اعتماد نہیں ہے۔ سوال یہ ہے جو بات مولانا عثمانی کے لئے قابل قبول نہیں ضروری نہیں کہ ساری قوم اسے رد کر دے۔ اس لئے یہ مولانا کی ذاتی رائے ہے اور بس۔

ایک اور جگہ ادارے کے بارے میں لکھتے ہیں: "انہوں نے ایک طرف تو یہ فرض کر لیا ہے۔ کہ تیرہ سو برس پہلے کے اسلامی اصول و احکام معاذ اللہ اب فرسودہ ہو چکے ہیں...... اور دوسری طرف ان کے ذہن میں یہ بات پوری طرح جم چکی ہے۔ کہ مغربی تہذیب و تمدن کے تمام فکری اور عملی مظاہر سراپا خیر و برکت ہیں (ص ۴۸۷) افسوس!

جناب تقی صاحب نے یہ ذہنی مفروضے جن کی کوئی بنیاد نہیں بغیر تحقیق کے سپرد قلم کر دیئے ہیں۔ اس دعویٰ کی دلیل نہیں یہ بتانا چاہیئے تھا کہ کون اسلام کے احکام کو فرسودہ تصور کرتا ہے۔

"شرعی نقطہ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت (گواہی) کی سی ہے" (ص ۱۱۲) اور اس کے بعد گواہی اور گواہی چھپانے وغیرہ کے احکام بیان کر کے ووٹ استعمال کرنے کی ضرورت پہ زور دیا گیا ہے ہماری رائے میں ووٹ کی شرعی حیثیت گواہی نہیں بلکہ بیعت کی ہے۔ کیونکہ گواہی کی ضرورت عموماً اس وقت پیش آتی ہے۔ جب کسی کا حق ثابت کرنا ہو۔ یا کسی کو جرائم سے بری الذمہ قرار دینا ہو جبکہ ووٹ میں یہ دونوں صورتیں نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ووٹ دیتے وقت ایک شخص پر اعتماد کا اظہار کرنا ہوتا ہے۔ کہ وہ ہمارے معاملات کو صحیح اور مناسب طریقے سے سرانجام دے سکے گا اور عوام کے مقاصد کی بہتر پیروی اور نمائندگی کر سکے گا۔ اس کی مثال سقیفہ بنی ساعدہ میں خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے انتخاب سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ اس وقت ہاتھ پہ ہاتھ رکھ کر بیعت کی جاتی تھی لیکن اب پرچی پر مہر لگائی جاتی ہے۔ جو کسی بھی لحاظ سے غیر شرعی نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ شہادت کا چھپانا گناہ ہے لہٰذا ووٹ نہ دینا بھی گناہ ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ووٹ نہ دینا مناسب نہیں کیونکہ جب اچھی حکومت کے انتخاب کا سوال ہو، اس وقت جائز اور ممکنہ وسائل سے گریز کرنا اجتماعی زندگی کے لئے انتہائی نقصان دہ ہے۔

زیر نظر کتاب عصر حاضر میں اسلام کے نفاذ سے بحث کرتی ہے لیکن عصر حاضر کے نہایت اہم اور ضروری مسائل مثلاً چاند میں بسنے والی مخلوق اسلامی احکام پر کس طرح سے عمل کرے؟ خلائی سفر کے دوران میں نماز روزہ اور حج کے اوقات کا تعین کیسے کیا جائے گا۔ اعضاء کی پیوندکاری کے شرعی احکام کیا ہیں؟ جن علاقوں میں دن رات طویل مدت پر محیط ہوتے ہیں۔ ان میں نمازیں کن اوقات کے تابع ہونگی؟ اور ہوائی جہاز میں سفر کرتے وقت نماز قصر کرنے کے احکام پر نظرثانی کی جا سکتی ہے کہ نہیں؟ وغیرہ شامل کتاب نہیں ہیں۔ اسی طرح دور جدید میں اخلاقی گراوٹ اور بے راہ روی عام ہے جس کی وجہ سے دیگر بہت سی برائیاں پیدا ہوتی ہیں زیر تبصرہ کتاب میں اخلاقیات پر بھی کچھ نہیں ملتا۔

ان تمام امور کے باوجود متفرق اداریوں کو جمع کر کے کتابی شکل دینا ایک اچھا اقدام ہے جس سے مصنف کے افکار کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس سے اردو قارئین عموماً اور مصنف کے حلقے کے ارکان خصوصاً استفادہ کر سکیں گے

محمد طفیل

******

اعــلان

ادارهٔ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبۂ مجلات قائم کیا ہے ، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں ۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں ، از راہ کرم شعبۂ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں ۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانہ ہے، اس میں مندرجہ ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ہیں ۔ علم دوست حضرات سے التماس ہے کہ وہ ان کتابوں کے حصول میں ہماری مدد کریں اور از راہ کرم لائبریرین ادارہ سے رابطہ قائم کریں ۔

مطلوبہ کتابیں یہ ہیں ۔

۱۔ نزھۃ الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷

۲۔ الذریعہ از آقا بزرگ تہرانی ۔ جلدیں ۸،۵-۱۷، ۱۹، ۲۱ تا آخر

۳۔ أعیان الشیعہ ازسید محسن الأمین ۔ جلدیں ۳۷-۰۰۰

۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار ۔جلدیں ۱-۳، ۸-۱۰، ۱۷، ۱۹۔

۵۔ تفسیر الحسنات از محمود احمد قادری ۔ جلدیں ۱، ۳

۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن ۔ جلدیں ۴ تا آخر۔

۷۔ بحارالانوار از اقاباقر مجلسی ۔ جلدیں ۱۱-۳۴، ۳۶ تا آخر۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

ہماری مطبوعات — مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد	: ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد۔
	آئیڈیل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد۔
پشاور	: ایم جے۔ بکس انٹر نیشنل ،ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی۔
راولپنڈی	: بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی۔
	اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی۔
دینا	: سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم۔
ڈیرہ نواب صاحب	: عبدالغفور شمیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب۔
خانیوال	: کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال۔
سیالکوٹ	: ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ۔
کراچی	: ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱۳۱/۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸۔
	پاکستان لا ھاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی۔
	عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح روڈ، کراچی ۲۔
لاھور	: اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاھور۔
	حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاھور۔
	فیروز سنز لمیٹڈ، شاھراہ قائداعظم، لاھور۔
	کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاھور۔
	سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوھاری گیٹ، لاھور۔
	سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ھسپتال، سرکلر روڈ، لاھور۔
	مکتبہ رشیدیہ، ۵۲ - شاہ عالم مارکیٹ، لاھور۔
لودھراں	: خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان۔
ملتان	: ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان۔
کوئٹہ	: گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد۔

کتوبر ۱۹۷۷ء

فکر و نظر

اِدارۂ تحقیقاتِ اِسلامی ○ اِسلام آباد

مدیر :

رشید احمد جالندھری

سالانہ چندہ پندرہ روپئے | ششماہی آٹھ روپئے | فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

جلد-۱۵ | شوال ۱۳۹۷ھ * اکتوبر ۱۹۷۷ء | شمارہ-۴

مضامین

تعارف

(اس شمارہ کے شرکاء)

محمد مظہر الدین صدیقی ———— پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

ڈاکٹر سید علی رضا نقوی ——— ریڈر 〃 〃 〃 〃

محمود احمد غازی ———— فیلو 〃 〃 〃 〃

اختر راہی ———— لیکچرار گورنمنٹ کالج مری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلام آباد میں تعلیمی کانفرنس اور اُردو زبان

ادھر تیس سال سے ہمارے رہنما اور دانش ور قومی تشخص کی تلاش میں ہیں، لیکن قومی سطح پر ہم نے ایک ایسی چیز سے مسلسل تغافل برتا ہے جو ہمارے تشخص کے اجزائے ترکیبی میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ اور وہ ہے اُردو زبان کا مسئلہ، اس بات سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ ہماری قومی اور تعلیمی زبان وہی زبان ہو سکتی ہے جو ہماری روایات، احساسات، اور جذبات کی پوری طرح سے نمائندگی کرتی ہو، مزید یہ کہ وہ ملک میں مختلف بولیاں بولنے والے انسانوں کے درمیان رابطہ کا کام بھی دیتی ہو۔ ظاہر ہے کہ پاکستان میں یہ اعزاز صرف اُردو زبان ہی کو حاصل ہے کہ وہ صرف پاکستان میں بسنے والے لوگوں کے درمیان رابطہ کا کام دے رہی ہے، بلکہ برصغیر کے مسلمانوں کی تہذیبی وحدت کا نشان بھی ہے اور ہماری مذہبی، ثقافتی اور تاریخی وراثت کی امین۔ گذشتہ دو سو سال میں ارباب نظر نے اپنی فکری تخلیقات کے لیے اس زبان کو اختیار کیا اور آج یہ اس مقام پر کھڑی ہے جہاں برصغیر کی کوئی دوسری مقامی زبان، خواہ وہ بنگالی ہو یا گجراتی، سندھی ہو یا تامل، اُردو زبان کے مقابلے میں نہیں آتی۔ چنانچہ اُردو زبان کی اس منفرد پوزیشن کے پیش نظر، جو اسے فطرت نے عطا کی ہے، یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ پاکستان میں قومی وحدت کا سوال ہو یا تعلیمی معیار کو بلند کرنے کا مسئلہ۔ ملی تشخص کی بات ہو یا قومی خود اعتمادی کو بحال کرنے کا نکتہ، غرضیکہ ہمیں اپنے تعلیمی اور قومی بحران پر قابو پانے کے لیے اُردو

زبان کا سہارا لئے بغیر چارہ نہیں۔ گذشتہ تیس سال کے واقعات نے یہ بتا دیا ہے کہ تعلیمی مسائل کا حل تعلیم کے فطری تقاضوں کو تسلیم کرنے ہی میں مضمر ہے، اس لئے ارباب فکر سے ہماری اپیل ہے کہ وہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اپنی تاریخ سے روشنی حاصل کریں۔ آج اس امر سے ہر کوئی واقف ہے کہ جس وقت برصغیر میں انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا گیا تو اس وقت نہ صرف ہندوستانی بلکہ انگریز ماہرین تعلیم بھی اس چیز کے خلاف تھے۔ لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کے وقتی مفاد نے لارڈ میکالے کے حق میں فیصلہ دیا۔ چنانچہ میکالے رپورٹ پر انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم قرار دیا گیا جس نے طالب علموں کی فکری اور ذہنی نشو و نما کو نقصان پہنچایا، وہ خود اعتمادی سے محروم ہوئے اور اپنی قوم سے کٹ گئے۔[1] یہاں پہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہاں زیر بحث امر انگریزی زبان نہیں ہے کہ اسے پڑھنا چاہیے یا نہیں۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانا چاہیئے یا نہیں۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے تو اس حقیقت سے کسی کو مجال انکار نہیں کہ انگریزی ایک بین الاقوامی زبان ہے اور اپنے فکری، ادبی اور تاریخی سرمایہ کی بنا پر عالمی ادب میں اپنا مقام رکھتی ہے۔ جنگ عظیم کے بعد اس نے دیکھتے ہی دیکھتے یورپ کی دوسری ممتاز علمی اور ثقافتی زبانوں کو پیچھے دھکیل کر بین الاقوامی طور پر اپنی یکتائی منوائی ہے۔ موجودہ وقت میں کوئی بھی قوم اس سے تغافل نہیں برت سکتی۔ خاص طور پر ترقی پذیر قومیں، جو وقت کے ساتھ ساتھ چلنے کا تہیہ کئے ہوئے ہیں۔ چنانچہ اسے کالج اور یونیورسٹی میں ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے رکھنا ضروری ہے۔ لیکن انگریزی زبان کی ان ساری خوبیوں کے باوجود ہماری تعلیمی و قومی زندگی اسے بھی ذریعہ تعلیم بنانے کی مطلقاً اجازت نہیں دیتی۔ کیونکہ ایسا کرنا صرف تعلیم بلکہ ان بلند مقاصد اور نصب العین کے بھی خلاف ہوگا جن پہ بحث کرنے کے لئے حال ہی میں عبوری حکومت نے بروقت اسلام آباد میں تعلیمی کانفرنس بلائی ہے

خود برصغیر میں یہ دیکھا گیا ہے کہ جہاں کہیں بھی مقامی زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا گیا اور انگریزی کو زبان کی حیثیت سے اختیار کیا گیا وہاں تعلیم سے وابستہ مقاصد بہتر طور پہ پورے ہوئے۔ مثلاً رابندر ناتھ ٹیگور نے اپنے تعلیمی ادارے میں بنگالی زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا اور اس ادارے سے پڑھے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Indian Problems, by H. White head. London, 1924 PP. 117 - 189 . (Education).

بہت سے لوگ انگریزی زبان میں ان لوگوں سے کہیں بہتر تھے جنہوں نے سرکاری مدارس میں، جن میں انگریزی ذریعہ تعلیم تھی، تعلیم حاصل کی تھی اس کی ایک دوسری مثال دہلی کالج میں ملتی ہے جہاں پر تمام اعلیٰ تعلیم اُردو زبان میں دی جاتی تھی۔ سائنس، فلسفہ، طبیعات ۔غرضیکہ یہ تمام علوم اُردو میں پڑھائے جاتے تھے اور اس کالج میں پڑھنے والے طلبہ کے بارے میں خود انگریز ماہرین نے لکھا کہ اس کالج کے طالب علم جدید علوم میں دوسرے انگریزی کالجوں سے کہیں زیادہ آگے ہیں ؎۔ ان کامیاب تجربوں کے بعد خالص تعلیمی نقطۂ نظر سے ہمارا یہ فرض تھا کہ ہم قیام پاکستان کے بعد اُردو زبان کو ثانوی مدارس کالجوں اور دانش گاہوں میں ذریعہ تعلیم بناتے اور اس تجربے سے فائدہ لیتے جو مرحوم جامعہ عثمانیہ نے اس سلسلہ میں کیا تھا لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا اور اس کی ایک بڑی وجہ تعلیمی مسائل سے بے اعتنائی تھی اور اپنی تہذیب، تمدن، زبان اور عزتِ نفس سے یک قلم ناآشنائی، ستم کی انتہا یہ ہے کہ ایک طرف ہم برابر اس بات پر آنسو بہاتے رہے کہ تعلیم کا معیار پست ہوتا جا رہا ہے ہماری نظر، فکر اور کردار بگڑتے جا رہے ہیں، دوسری طرف تعلیم کے بنیادی تقاضوں سے بھی مسلسل تغافل برتا گیا اور اُردو سے برابر بے رُخی روا رکھی گئی۔ تعجب اس بات پر ہے کہ تہذیب، مذہب اور روایات کے ثنا خواں انگریزی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنا کر بھی یہ توقع رکھتے تھے کہ ہماری تعلیم ہماری بلند روایات کی حامل کیوں نہیں رہی ؟ اور اس کا معیار پست سے پست تر کیوں ہوتا جا رہا ہے ؟ تعلیمی معیار کی پستی کا گلہ لیکن اُردو سے گریز ! اس صورت حال کے بارے میں ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ احساس کمتری کے مختلف مظاہر میں سے ایک مظہر یہ ہے کہ ہم اُردو زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے سے گریز کرتے رہے ہیں۔ اور جس زبان پہ دل وجان سے نثار ہیں، وہ ہمارے قابو میں نہیں آتی۔ میکالے نے برصغیر کی زبان، ادب اور روایات کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا تھا کہ انگلستان میں سکول کی لڑکیاں ان کہاوتوں پہ مسکرائے بغیر نہیں رہ سکیں گی، میکالے کے اس دعویٰ کو وقت نے غلط ثابت کر دیا ہے، البتہ یہ بات آج بھی دعویٰ سے کہی جا سکتی ہے کہ وہاں سکول کی لڑکیاں یہ سن کر یقیناً ہماری ہنسی اڑائیں گی کہ یہاں ذریعہ تعلیم ابھی تک انگریزی زبان ہے ہمارے پیشِ نظر اُردو ہندی تنازع بھی رہنا چاہیئے۔ خود بانی پاکستان نے اس تنازع پر کہا تھا:

؎ ۔ مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج ص ۱۴ - ۳۲ (دہلی ۱۹۴۵ء)

"زبان کا اثر قوم کے تمدن، معاشرت اور تعمیر پر پڑا کرتا ہے۔ میں اپنی ہی مثال پیش کرتا ہوں۔ مجھ شروع شروع میں گجراتی کی تعلیم دی گئی۔ اس کے بعد انگریزی پڑھائی گئی اور انگلستان بھیج کر انگریزی زبان کی انتہائی تعلیم دلوائی گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میری رگ رگ میں انگریزیت سما گئی۔ میں اپنی اس کمزوری کا احساس کرتا ہوں اور اس سے علیحدہ ہونا چاہتا ہوں ...... ا۔

چونکہ ملحوظ رکھ کر مسلمانوں نے مطالبہ کیا ہے کہ ان کی مادری زبان اُردو کو جاری رہنے دیا جائے لیکن کانگریس نے ہماری ایک نہ سنی وہ عملاً ہندی یا ہندوستانی کو سب کے لئے لازمی کر رہی ہے" چنانچہ تاریخ، واقعات اور تجربات کی روشنی میں ہماری یہ رائے ہے کہ اُردو زبان کو مزید کسی تاخیر کے اعلیٰ تعلیم تک ذریعہ تعلیم بنایا جائے۔

مسرت کا مقام ہے کہ اسلام آباد تعلیمی کانفرنس میں ان مسائل پر غور و فکر کیا گیا اور ماہرین کی مرتب کردہ سفارشات میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ الف۔ اے تک اُردو زبان کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے۔ ہر چند کہ یہ اس سلسلہ میں پہلا قدم ہے، لیکن اس سفارش پر فوری طور پر عمل ہونا چاہیئے کیونکہ اگر ٹیکسٹ بکس لکھوانے کے بہانے سے اس "ادھوری سفارش" کو ملتوی کیا گیا تو نتیجہ وہی برآمد ہوگا جو پہلے ہوا کہ ہم تعلیمی میدان میں بہت پیچھے رہ جائیں گے۔ اس کے بعد تعلیمی معیار کی پستی یا اسلامی اور اخلاقی روایات سے دوری کا شکوہ فضول ہوگا۔ کیونکہ وقت کسی کی خاطر اپنی رفتار نہیں بدلتا اور تاریخ کسی کے لئے اپنا فیصلہ نہیں روکتی جب ہم ان دونوں کا ساتھ نہیں دیتے تو پھر ہمیں ان سے گلہ کرنے کا حق بھی نہیں ہے۔

****

حج کا اخلاقی و عرفانی پہلو

سید علی رضا نقوی

حج ارکان دین میں عظیم ترین رکن ہے اور بندہ کی اپنے رب سے قربت کے لئے اہم ترین وسیلہ۔ یہ ان تمام فرائض میں جو خدا کی طرف سے مقرر ہوئے ہیں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ یہ تمام جسمانی عبادات میں سب سے سخت اور افضل اور ان تمام عبادات میں جن کو ترک کرنے والے انسان کا دین ضائع ہو جاتا ہے، سب سے عظیم ہے اس کو ترک کرنے والا خسران مبین میں یہود و نصاریٰ کے ہم پلہ ہو جاتا ہے[1]

جو شخص حج اور اس کے وجوب کا منکر ہو وہ از روئے کتاب و سنت و اجماع دائرہ اسلام سے خارج ہوگا حج کا وجوب ایسا مسئلہ نہیں جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو یا جس میں تقلید کا سوال پیدا ہو کیونکہ یہ اسلام کے بدیہیات میں سے ہے[2]۔

امام جعفر الصادق سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ آیہ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا ومن کفر فان اللہ غنی عن العالمین[3] میں جو الفاظ "من کفر" آئے ہیں کیا ان سے مراد وہ شخص ہے جس نے حج نہ کیا ہو تو وہ کافر قرار پائے، تو امام نے فرمایا: نہیں بلکہ (اس سے مراد) وہ شخص ہے جو حج کو حج کی طرح نہ مانے یعنی جو بنیادی طور پر حج کے وجوب کا انکار کرے ایسا شخص کافر قرار پائے گا"[4]۔

جہاں تک اس کے احکام و شرائط کا تعلق ہے وہ تو فقہا کا کام ہے اور انہوں نے اس پر کتب میں تفصیل سے بحث کی ہے، لیکن اس کے پوشیدہ اسرار، دقت طلب اعمال اور باطنی آداب ایسے موضوعات ہیں جو فقہاء کی بحث سے خارج ہیں اور ان پر صرف ارباب قلب و اہل سلوک ہی روشنی

ڈال سکتے ہیں۔

انسان کی تخلیق کا مقصد

اصحاب معرفت کے نزدیک انسان کی تخلیق کا اصلی مقصد اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی محبت کا حصول ہے۔ اس کی محبت کا حصول صفائے نفس کے ذریعہ ہی ممکن ہے جس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو برائیوں سے دور رکھا جائے۔ نفس انسانی جتنا زیادہ پاک صاف اور آلائشوں سے دور ہوگا اسی قدر اس میں خدا کی محبت بیشتر اور شدید تر ہوگی۔ نفس کی پاکیزگی سے مراد یہ ہے کہ وہ سفلی جذبات وشہوات سے بالاتر رہے۔ مال و دولت کے لالچ سے دور رہے۔ سخت کوشی میں مصروف رہے، اور اللہ کے ذکر سے دل کو آباد کرنے کے لئے غیر اللہ سے رشتہ توڑ لے۔ ۵ے

یہی وجہ ہے کہ عبادات میں مختلف امور ملحوظ رکھے گئے ہیں۔ بعض عبادات میں مال خرچ کرنا ہوتا ہے۔ یہ امر نفس کو دنیاوی مال و منال کے لالچ سے دور رکھنے کا موجب ہوتا ہے، جیسے زکوٰۃ، خمس اور صدقات۔ بعض میں نفس کو شہوات سے روکنا ہوتا ہے جیسے روزہ بعض میں دل کو صرف اللہ کے ذکر کے لئے غیر اللہ کے تعلق سے خالی رکھنا، قلب کو اس کی طرف متوجہ کرنا اور اعضاء و جوارح کو اس کام کے لئے آمادہ کرنا ہوتا ہے۔ جیسے نماز ۶ے

حج میں یہ تمام امور شامل ہوتے ہیں، اس میں اپنے وطن کو چھوڑ کر غربت اختیار کرنا ہوتا ہے جسم کو تعب و تکان پہنچانا مال و دولت کا خرچ کرنا، دنیاوی آرزوؤں سے قطع تعلق خدا سے عبدیت کی تجدید اور تمام حواس کا بیدار ہونا تاکہ شعائر اللہ کا مشاہدہ کیا جا سکے ۷ے

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ نے حج کو جہاد کا مقام عطا فرمایا ہے، جس میں انسان کو خدا کی راہ میں اپنے آپ کو قربان کرنے کے لئے تیار رہنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔ الحج جہاد کل ضعیف ۸ے

حج ہر ضعیف و ناتواں کا جہاد ہے، یعنی جو شخص اتنا ضعیف ہو کہ جہاد نہ کر سکے تو اس کا حج جہاد کے برابر شمار کیا جائے گا۔

یہی قول حضرت علی کی طرف بھی منسوب ہے ۹ے

حج کا مقصد یہ ہے کہ اہل اسلام اطراف عالم سے سمٹ کر ایک مرکز پر جمع ہو جائیں تاکہ اس عالمی اجتماع سے اسلام کی عظمت کا مظاہرہ ہو سکے اور اللہ کی پرستش و عبادت کا ولولہ تازہ اور مسلمانوں میں آپس میں روابط حسنہ کے قیام و استحکام کا موقع حاصل ہو۔ چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے۔ "فرض اللہ الحج تقویۃ للدین" (خدائے تعالیٰ نے حج کا فریضہ دین کو تقویت پہنچانے کے لیے عائد کیا ہے) ۱؎

حج کے لطائف و اسرار

حضرت علیؓ نے اپنے ایک خطبہ میں حج کے اسرار و دقائق کو یوں بیان فرمایا ہے۔

وفرض علیکم حج بیتہ الحرام الذی جعلہ قبلۃ للأنام یردونہ ورود الانعام ویالھون الیہ ولوہ الحمام جعلہ سبحانہ علامۃ لتواضعھم لعظمتہ واذعانھم لعزتہ، واختار من خلقہ سماعا اجابوا الیہ دعوتہ وصدقوا کلمتہ ووقفوا مواقف انبیائہ وتشبھوا بملائکتہ المطیفین بعرشہ، یحرزون الارباح فی متجر عبادتہ، ویتبادرون عند موعد مغفرتہ، جعلہ سبحانہ وتعالیٰ للاسلام علما وللعائذین حرما، فرض حجہ واوجب حقہ وکتب علیکم وفادتہ .... الخ ۲؎

اللہ نے اپنے گھر کا حج تم پر واجب کیا۔ جسے لوگوں کے لئے قبلہ بنایا ہے، جہاں لوگ اس طرح کھنچ کر آتے ہیں جس طرح (پیاسے) حیوان (پانی کی طرف) جاتے ہیں، اور جس طرح کبوتر اپنے آشیانوں کی طرف والہانہ بڑھتے ہیں۔ اللہ سبحانہٗ (تعالیٰ) نے اس کو اپنی عظمت کے مقابل ان کی فروتنی و انکسار کی علامت اور ان سے اپنی عظمت کے اعتراف کی نشانی بنایا ہے اس نے اپنی مخلوق میں سے ایسے سننے والوں کو چن لیا جنہوں نے اس کی آواز پر لبیک کہا اور اس کے کلام کی تصدیق کی وہ انبیاء کے کھڑے ہونے کی جگہ پر کھڑے ہوئے اور انہوں نے عرش پر طواف کرنے والے فرشتوں سے مماثلت اختیار کی۔ وہ اللہ کی عبادت کی منافع گاہ میں منافع سمیٹتے ہیں، اور اللہ کی مغفرت کی وعدہ گاہ میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے اس گھر کو اسلام کی (عظمت کی) نشانی اور پناہ چاہنے

والوں کے لیے پناہ گاہ قرار دیا ہے۔ اس گھر کا حج فرض کیا اور اس کے حق کے احترام کو واجب قرار فرمایا اور اس کی طرف تم پر راہ نورد ی لکھ دی (یعنی فرض کر دی)

اسی طرح ایک دوسرے خطبہ میں حضرت علیؑ نے حج اور عمرہ کو فقر کو مٹانے والے اور گناہوں کو دھونے والے بتایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ان افضل ما توسل به المتوسلون الی الله سبحانه و تعالیٰ.... حج البیت واعتماره فانهما ینفیان الفقر و یرحضان الذنب"

(اللہ کی طرف وسیلہ ڈھونڈنے والوں کے لئے بہترین وسیلہ .... خانہ کعبہ کا حج اور عمرہ بجا لانا ہے کہ یہ دونوں فقر کو دور کرتے ہیں اور گناہوں کو دھو دیتے ہیں)

حج اور رہبانیت

حج کو اللہ تعالیٰ نے تمام فرائض میں سب سے عظیم قرار دیا ہے اور اس کو سابقہ امتوں میں رائج رہبانیت کا مقام عطا فرمایا ہے۔ گذشتہ امتیں جب سب سے زیادہ کٹھن اور سنگین دینی فرائض پر عمل کرنے کا ارادہ کرتی تھیں تو وہ باقی مخلوق سے رشتہ توڑ کر پہاڑوں کی چوٹیوں پر گوشہ نشین ہو جاتیں، اور تمام لذات کو ترک کر کے آخرت کی خاطر اپنی ذات پر سنگین ریاضتوں کو لازم قرار دیتیں خدا نے ان کی تعریف اپنی کتاب (قرآن مجید) میں ان لفظوں میں فرمائی ہے۔

"ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون" ؎

(یہ اس وجہ سے ہے کہ ان میں قسیس اور راھب لوگ ہیں اور وہ لوگ سرکشی نہیں کرتے)

اسی طرح دوسری جگہ فرمایا ہے:

ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله ؎

ترجمہ:۔ (اور رہبانیت جس کو انہوں نے اپنی طرف سے ایجاد کر لیا ہے وہ ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا بجز خوشنودی الٰہی کی جستجو کے)

جب خلق نے اپنی خواہشات کی پیروی شروع کر دی اور خدائے تعالیٰ کے لئے تجرد چھوڑ دیا اور اس سے فرار اختیار کیا تو خدا نے اپنے آخری رسول محمدؐ کو آخرت کے طریقہ کو دوبارہ زندہ کرنے اور اس پر گامزن ہونے سے متعلق رسولوں کی سنت کی تجدید کرنے کے لئے بھیجا۔ دوسری اقوام کے لوگوں نے رسول اللہؐ سے ان کے دین میں رہبانیت اور سیاحت کے مقام کے متعلق دریافت

کیا تو آپ نے فرمایا: ہم نے رہبانیت کو جہاد اور تکبیر (یعنی حج) سے بدل دیا جس میں تمام تر شرف موجود ہے۔ اور ہم نے سیاحت کو صوم (روزہ) سے بدل دیا [۱۷]

اللہ تعالیٰ نے اس امت کو انعام و اکرام سے نوازا، کیونکہ اس نے ان کے لئے رہبانیت کو حج میں بدل دیا [۱۸] چنانچہ وہ سابقہ اقوام میں رائج عظیم ترین فرائض اور طاعات کی جگہ قرار پایا۔[۱۹]

حج کے اعمال کے لوازم

حج کے اعمال میں ذکر خداوندی کے لئے نفس کو مختلف طاعات وعبادات کے قبول کے لئے آمادہ کرنا لازمی ہے [۲۰] چنانچہ خدا نے ان پر حج کے سلسلہ میں ایسے اعمال واجب کر دیئے ہیں کہ ان میں سے بعض امور کو نفس پسند نہیں کرتا اور بعض کے معانی تک عقل انسانی کی رسائی نہیں، جیسے کنکریاں مارنا، صفا و مروہ کے درمیان کئی بار چلنا۔ ان جیسے اعمال سے انسان کے کمال بندگی کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری (اکثر) عبادات کے اعمال کی حکمتیں عقل کے لئے قابل فہم ہیں، انسانی طبیعت کو ان سے انسیت کا احساس ہوتا ہے [۲۱] "زکوٰۃ" مہربانی کا نام ہے، اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے چنانچہ عقل اس کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اسی طرح "روزہ" شہوت نفسانی کو جو خدا کے دشمن کا آلۂ کار ہے زیر کرنے کا نام ہے۔ "نماز" میں عبادت کے لئے فراغت اور دوسرے دنیاوی مشاغل سے دست کشی اور رکوع اور سجود یہ سب خدا کے حضور میں فروتنی کے اظہار کی علامت ہیں جبکہ نفوس انسانی کو اللہ تعالیٰ سے (پہلے ہی) انسیت ہوتی ہے۔[۲۲]

بعض انسانی فہم سے بالاتر اعمال

بعض اعمال حج مثلاً کنکریاں مارنا اور (صفا و مروہ کے درمیان) بار بار چلنا ایسے ہیں جن میں نہ نفس انسانی کے لئے کوئی مزہ ہوتا ہے، نہ آدمی کی طبیعت ان سے مانوس ہوتی ہے اور نہ عقل کو ان کے معانی تک رسائی۔ چنانچہ ان پر عمل صرف حکم خداوندی کی خاطر ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ اللہ کے حکم کی پیروی واجب ہے۔ لہٰذا انسان کو ان اعمال میں عقل کے تصرف سے آزاد ہونا اور اپنے نفس اور طبیعت کو اس کے مقام انس سے ہٹانا پڑتا ہے کیونکہ انسانی طبیعت اسی چیز کی طرف مائل ہوتی ہے جس کے معانی کا عقل ادراک کرتی ہے، چنانچہ یہ میلان فرمانبرداری

میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اس سے کمال عبودیت اور اطاعت کا اظہار نہیں ہوتا ہے۔ [له]
لہٰذا رسول اللہؐ نے حج کے بارے میں خاص طور پر ارشاد فرمایا:

"لبیک لحجۃ حقا وتعبدا ورقا" [له]

(یعنی حج کی دعوت پر لبیک کہو اس کو اللہ کا حق سمجھ کر اور اظہار عبودیت اور بندگی کے طور پر)

یہ بات آنحضرتؐ نے حج کے علاوہ دوسری عبادات کے بارے میں نہیں فرمائی۔ ایسی عبادت جس کی حکمت تک عقل کی رسائی نہ ہو، تمام عبادات میں تزکیہ نفس اور عبودیت کی چاہ پیدا کرنے کے لئے سب سے مفید و مؤثر ہوگی۔ بعض لوگوں نے ان افعال پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ ان کے اس تعجب کی وجہ عبادات کے اسرار و رموز سے ان کی بے خبری ہے۔ [له]

آداب حج

حضرت امام جعفر الصادقؑ نے ایک روایت میں آداب حج کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:
جب تم حج کا ارادہ کرو تو اپنے ارادے سے قبل اپنے قلب کو خدائے عزوجل کی خاطر ہر ایسے شغل و تعلق سے خالی کرلو جو تمہیں مشغول رکھے ہوئے ہو ہر ایسے حجاب کو اٹھا دو جو (تمہارے اور خدا کے درمیان) حائل ہو، اپنے تمام کاموں کو اللہ کے سپرد کردو اور اپنی تمام حرکات و سکنات میں خدا پر بھروسہ کرو، خدا کے حکم اور تقدیر (الٰہی) کے سامنے سر تسلیم خم کردو، دنیا اور اس کے راحت و آرام اور مخلوق (سے تعلق) کو چھوڑ دو، مخلوق کے ان حقوق سے خود کو آزاد کرلو جو تمہارے اوپر لازم ہوں، اپنے زاد راہ، سواری، ساتھیوں، قوت، شباب اور اپنے مال و منال پر اعتماد نہ کرو۔ مبادا وہ تمہارے لئے دشمن اور وبال بن جائیں۔ یقیناً جو (زبان سے) رضائے الٰہی کا دعوی کرے اور غیر اللہ پر اعتماد (بھی) کرے تو وہ چیز یا شخص اس کے لئے دشمن اور وبال بن جاتے ہیں لہٰذا انسان کو جان لینا چاہیئے کہ نہ اس کے پاس طاقت ہے اور نہ ہی کوئی حیلہ (و وسیلہ) اور نہ کسی دوسرے کے پاس (یہ طاقت اور وسیلہ ہیں) سوائے توفیق ایزدی کے ذریعہ۔

"خود کو (سفر حج کے لئے) اس شخص کی طرح آمادہ کرو جس کو واپسی کی امید نہ ہو اپنے سفر کے، ہمراہیوں کے ساتھ نیکی کرو۔ اللہ تعالےٰ کے فرائض اور نبیؐ کے اوقات کی رعایت کرو اور تمام وقت ان فرائض کو ادا کرتے رہو جو تم پر ادب و تحمل صبر و شکر۔ شفقت و سخاوت اور زاد راہ کی قربانی

سے متعلق تم پر عائد کئے گئے ہیں ۔

"پھر اپنے گناہوں کو خالص توبہ کے پانی سے دھو ڈالو، صدق و صفا اور خضوع و خشوع کے لباس کو زیب تن کر لو اور خود پر ہر وہ چیز حرام قرار دے لو جو تم کو خداوند عز و جل کے ذکر سے روکتی ہو اور اس کی طاعت کی راہ میں حائل ہوتی ہو۔" ۳۱

حج کے بعض اسرار

ہر چند حج کے بعض اسرار و رموز ہماری فہم سے بالاتر ہیں لیکن پھر بھی بعض ہمارے لئے قابل فہم ہیں حج کی حکمتوں میں سے ایک حکمت اہل عالم کا ایسی جگہ پر اجتماع جس میں متعدد بار وحی نازل ہوئی اور جبرئیل امین اور دوسرے مقرب ملائکہ رسول خدا ؐ اور ان سے پہلے حضرت خلیل ؑ کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے، بلکہ وہ جگہ جو حضرت آدم سے لیکر خاتم النبیین ؐ تک تمام انبیا وحی اور ملائکہ کی جلوہ گاہ رہی ہے حتیٰ کہ خود سید الرسل ؐ کی اسی جگہ پر ولادت طیبہ ہوئی اور اس کے اکثر مقامات کو آنحضرت ؐ اور دوسرے انبیاء علیہم السلام نے اپنے قدوم میمنت لزوم سے نوازا۔ اسی وجہ سے یہ جگہ بیت العتیق ۳۲ کے نام سے موسوم ہوئی ۳۳ ۔

خدائے تعالیٰ نے اس کو اپنی ذات کی طرف منسوب کر کے اس کو مزید شرف بخشا اور اسی کو اپنے بندوں کے لئے منزل مقصود قرار دیا اور اس کے اطراف کو اپنے گھر کا حرم فرمایا اور اپنے حکم سے موجب احترام بنایا۔ ۳۴

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی جگہ پر اجتماع میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ مختلف ملکوں سے جمع ہونے والے اصحاب علم و معرفت اور نیک لوگوں میں باہمی الفت، محبت، دعا اور عبادت و پرستش میں تعاون کا موقع ملتا ہے جس سے وہ تمام مقاصد پورے ہوتے ہیں جن کا تعلق رسول کریم ؐ کے پیغام نزول وحی اور احکام خداوندی سے ہو نیز اور ان پر وحی کے نزول اور ان کی کوششوں اور اعلائے کلمۃ اللہ سے وابستہ ہیں۔ اس طرح قلب میں رقت اور نفس میں صفائی پیدا ہوتی۔ ۳۵

حج سے روانگی سے اتمام حج تک

حج کے لئے روانگی سے لیکر حج کے اتمام تک کے لئے مخصوص آداب ہیں حاجی کو چاہیئے ان کی طرف خاص توجہ کرے اور حج کے دوران اس کا خاص لحاظ رکھے۔

۱۔ حج کے لئے روانگی اور اس کے آداب

حاجی کو چاہئے کہ حج کے لئے روانگی کے وقت چند امور کا خاص طور پر لحاظ رکھے:۔

اول تجرد و اخلاص :۔ اپنی نیت کو اللہ کے لئے پاک کرے، دنیاوی اغراض میں سے کوئی چیز اس کے دل کو آلودہ نہ کرے، اور حج کا مقصد اللہ کے حکم کی بجا آوری، ثواب کا حصول اور عذاب سے خلاصی حاصل کرنے کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو۔ اس کو ہر اس چیز سے پرہیز کرنا چاہئے جو اس کے دل کے بعض گوشوں میں حج کے باعث چھپا ہو، جیسے ریاکاری اور لوگوں کی مذمت کا خوف اور یہ ڈر کہ اگر اس نے حج نہ کیا تو لوگ اسے فاسق کہیں گے یا حج کے ترک کرنے کی صورت میں فقر کے دامنگیر ہونے یا اموال کے تلف ہونے کا خوف ہو، جیسا کہ مشہور ہے کہ حج ترک کرنے والا غربت اور ادبار میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یا تجارت یا کسی دوسرے شغل کا ارادہ ہو یہ سب باتیں عمل کو اخلاص سے خارج کر دیتی ہیں اور حقیقی فائدہ اور ثواب کے حصول میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ اس سے بڑی کیا جہالت ہوگی کہ انسان اعمال شاقہ کو، جن سے ابدی سعادت حاصل ہو سکتی ہے، فاسد خیالات کی خاطر برداشت کرے، جن سے سوائے نقصان اور محرومی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا [۲۳]

حاجی کو چاہئے کہ اپنے عزم و ارادہ کو خالصتاً اللہ کی خاطر انجام دے۔ اور اس کو ریاکاری کی آلودگیوں سے دور رکھے اور اس بات کا یقین کر لے کہ اس کے قصد اور عمل میں سے کوئی چیز قبول نہیں ہوگی سوائے اس کے جو خالص ہوگی۔ پس حاجی کو چاہئے کہ اپنے ارادہ کی اصلاح کرے اور اس کی اصلاح اس کے اخلاص اور ہر اس چیز سے اجتناب کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس میں ریاکاری اور شہرت کی خواہش کا شائبہ نہ ہو [۲۴]
پس اُسے چاہئے کہ وہ ایک ادنیٰ چیز کو ایک اچھی چیز کے عوض میں قبول کرنے سے پرہیز کرے [۲۵]

دوم خالص توبہ :۔ حاجی کو چاہئے کہ خدا سے اخلاص کے ساتھ توبہ کرے اور بے انصافیوں سے پرہیز کرے۔ اپنے قلب کے تعلق کو ماسوے اللہ سے قطع کر لے، تاکہ اس کا قلب پوری طرح خدا کی طرف متوجہ ہو سکے اور یہ سمجھ لے کہ (جیسے) وہ (حج سے) واپس لوٹ کر نہیں آ رہا۔ لہذا اسے چاہئے کہ وہ اپنی وصیت اپنے اہل و عیال کے لئے لکھ دے اور سفر آخرت کی جو قریب ہے، تیاری کرے۔ اس سے بہتر کیا ہوگا کہ وہ اس سفر (حج) کو اپنے اس سفر (آخرت) کا وسیلہ بنائے، کیونکہ وہی اس کا مستقر ہے اور وہیں اسے جانا ہے۔ پس اُسے چاہئے کہ استعداد کے

ہوتے ہوئے وہ اس سے غافل نہ ہو، اسے قطع علائق کے وقت یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ وہ یہ قطع علائق سفرِ آخرت کے لیے ہے۔[۳۷]

سوم۔ احساس عظمت بیت اللہ

حاجی کو چاہیئے کہ اس کے دل میں بیت اللہ کے مقام اور اس کے رب کی عظمت کا پوری طرح احساس ہو[۳۸] اور جان لے کہ وہ اپنے اہل (وعیال) اور وطن کو ترک کر چکا ہے اور اپنے محبوب لوگوں اور اپنے گھر سے ایک عظیم الشان کام اور ایک بڑے حکم کی بجا آوری کے ارادے سے جلا ہو چکا ہے[۳۹] اسے چاہیئے کہ وہ ان دونوں (یعنی بیت اللہ اور اس کے رب) کی تعظیم کے (احساس کے) ساتھ گھر سے نکلے، اس نیت سے کہ اگر وہ اپنی منزل مقصود تک نہ پہنچ سکا اور اسے راستے میں موت نے آلیا، تب بھی وہ اللہ سے ملاقات کرے گا اور اللہ کے وعدہ کے مطابق وہ اللہ ہی کے پاس پہنچے گا[۴۰] چونکہ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے جو اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول سے ملنے کے لئے نکلے اور اسے راستہ ہی میں موت آجائے تو اس کا اجر خدا ضرور دے گا۔[۴۱]

چہارم۔ تجرّدِ نفس

حاجی کو چاہیئے کہ اپنے نفس کو ہر اس چیز سے خالی کر دے جو اس کے دل کو مشغول رکھتی ہو، تاکہ اس کی فکر صرف اللہ کے لئے خدا کے ذکر اور اس کے شعائر کی تعظیم کی طرف پھر جائے اور وہ اپنی تمام حرکات و سکنات میں اُخروی امور کو یاد کرتا رہے۔[۴۲]

پنجم۔ زادِ راہ

حاجی کا زادِ راہ حلال ہو اور اس میں وسعت اور عمدگی ہو خود یا دوسروں پر خرچ کرتے وقت اس کا دل ہر طرح خوش اور راضی ہو، کیونکہ حج کی راہ میں مال کا صرف کرنا اللہ کی راہ میں صرف کرنا ہے اور اس کے ہر درہم کا اجر سات سو درہم کی برابر ہوتا ہے۔[۴۳]

رسول اللہؐ کا ارشادِ گرامی ہے یہ انسان کے لئے شرف ہے کہ جب وہ سفر کے لئے نکلے تو عمدہ اور پاک زادِ راہ اپنے لئے انتخاب کرے۔[۴۴]

(امام زین العابدین) السجاد جب حج کے لئے سفر کرتے تو عمدہ زادِ راہ زیادہ مقدار میں اپنے ساتھ لیتے جیسے بادام، شکر، ترش مشروبات اور دوسرا ضروری سامان سفر۔[۴۵]

(امام جعفر) الصادق کا ارشاد ہے "جب تم سفر کرو تو دسترخوان (یعنی زاد راہ) ساتھ لو اور عمدہ (زاد راہ) اختیار کرو" البتہ ایک روایت میں ہے کہ زیارت (امام) حسین (کے سفر) میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ۲۷

انفاق کم خرچی کیساتھ ہونا چاہیئے جس میں نہ تنگی ہو اور نہ اسراف۔ اسراف سے مراد ہے عمدہ کھانوں کی بہتات اور انواع و اقسام کے کھانوں کا با فراط استعمال جو آسودہ حال لوگوں کا شیوہ ہے، لیکن مستحق لوگوں پر کثرت سے خرچ کرنا اسراف نہیں کیونکہ خیر میں فضول خرچی نہیں اور فضول خرچی میں کوئی خیر نہیں۔ ۲۸

پس حاجی کو چاہیئے کہ زاد سفر کو حلال طریقہ پر حاصل کرے، جب وہ خود زاد راہ کی زیادتی کے لئے حرص محسوس کرے تاکہ منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے کافی ہو، تو اسے چاہیئے کہ وہ سفر آخرت کو یاد کرے جو اس سفر سے زیادہ طویل ہوگا اور یہ کہ اس کا زاد راہ تقویٰ ہوگا اور اس کے علاوہ وہ جن چیزوں کو زاد راہ سمجھتا ہے وہ موت کے وقت پیچھے چھوڑ جائے گا۔ مال اس کا ساتھ نہ دے گا اور نہ اس کے ساتھ باقی رہے گا تازہ کھجور کی طرح جو سفر کی پہلی منزلوں ہی میں خراب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ حاجی کو ڈرنا چاہیئے کہ مبادا اس کے اعمال (سفر) جو آخرت کے لئے اس کا زاد راہ ہیں، موت کے بعد اس کے ساتھ نہ جا سکیں، بلکہ ریاکاری اور تقصیر کی کدورتوں سے آلودہ ہو کر خراب ہو جائیں۔ ۲۸

حاجی کو چاہیئے کہ جو بھی مالی یا جسمانی نقصان یا مصیبت اس پر پڑے وہ خوش دلی کے ساتھ اسے برداشت کرے۔ کیونکہ یہ قبول حج کے راستہ میں مصیبت جہاد کی راہ میں سختیوں کے برابر ہوتی ہے چنانچہ ہر اذیت کے عوض جو کسی نے اٹھائی ہو اور ہر نقصان کے بدلے میں جو برداشت کیا ہو ثواب ہوگا اور اللہ ان میں سے کسی چیز کو ضائع نہیں ہونے دے گا۔ ۲۹

ششم خوش خوئی و حسن کلام۔ حاجی کو چاہیئے اپنی عادت کو اچھا، اپنی گفتگو کو خوشگوار اور اپنے میں انکسار کو زیادہ کرے۔ اور بدخوئی، کلام میں تندی رفث (گندی گفتگو) فسق اور "جدال" (لڑائی جھگڑے) سے پرہیز کرے۔ "رفث" تمام گالیوں، لغویاتوں اور بدزبانیوں کے لئے ایک جامع لفظ

ہے۔ "فسق" ہر اس قدم کو کہتے ہیں جو اللہ کی اطاعت سے باہر رکھا جائے اور "جدال" دشمنی اور جھگڑے میں زیادتی کو کہتے ہیں جس سے کینے پیدا ہوتے اور فکریں پھیلتی ہیں اور خوش خوئی کی مخالفت ہوتی ہے [۹]

رسول اللہؐ نے فرمایا مبرور حج کی جزا جنت کے سوا کچھ اور نہیں۔ ان سے دریافت کیا گیا کہ حج میں "بر" (نیکی) سے کیا مراد ہے؟ تو آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا (اس سے مراد) خوش کلامی اور (مستحقین کو) کھانا کھلانا ہے۔ [۱۰]

حاجی کو اپنے ساتھیوں پر زیادہ اعتراض نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ خود میں نرمی پیدا کرنی چاہیے اور سارے لوگوں کے ساتھ جو بیت اللہ جا رہے ہوں متحمل مزاج رہنا چاہیئے۔ حسن اخلاق (صرف) دوسرے کو اذیت رسانی سے بچنے ہی کا نام نہیں بلکہ (بعض اوقات) تحمل اذیت بھی اس میں شامل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سفر کا نام سفر اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اس میں مختلف لوگوں کے اخلاق کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ [۱۱]

ہفتم زیب و زینت سے پرہیز

حاجی کو چاہیئے کہ وہ (سفر حج میں) چکٹے ہوئے بال والا، غبار آلود اور بغیر زیب و زینت والا ہو [۱۲] اسے فخر و نخوت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے والا نہیں ہونا چاہیئے۔ مبادا اس کا نام متکبر لوگوں کی فہرست میں لکھ دیا جائے اور ضعیف اور مسکین لوگوں کے گروہ سے اسے خارج کر دیا جائے۔ اگر اس میں قدرت ہو تو مناسک حج ادا کرنے کی جگہوں (مشاعر) کے درمیان کا فاصلہ پیدل طے کرنا چاہیئے۔ حدیث میں وارد ہے۔

" اللہ کے بندہ کے لئے پیدل چلنے سے افضل کوئی چیز نہیں ہے اس پیدل چلنے کا باعث روپیہ بچانا نہ ہو، بلکہ خدا کی راہ میں خود کو تھکانا اور ریاضت ہونا چاہیئے۔ اگر توانگری کے باوجود رقم بچانا مقصود ہو تو اس صورت میں سوار ہونا افضل ہوگا۔ اسی طرح اس شخص کے لئے سوار ہو کر سفر طے کرنا افضل ہوگا جو پیدل چلنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ یا بد اخلاق ہو یا عمل میں کوتاہی کرتا ہو۔ حدیث میں آیا ہے "اگر تم سوار ہو کر چلو تو میرے نزدیک یہ افضل ہے کیونکہ اس سے دعا اور عبادت کے لئے تم میں زیادہ توانائی باقی رہتی ہے۔" البتہ حضرت امام حسن بن علی پیدل چلتے تھے اور پیچھے سے محملوں اور سواری کے جانوروں کو ہانکتے جاتے تھے [۱۳]

(امام جعفر الصادق کا ارشاد ہے "جب تم سفر کرو تو دستر خوان (یعنی زادِ راہ) ساتھ لو اور عمدہ (زادِ راہ) اختیار کرو" البتہ ایک روایت میں ہے کہ زیارت (امام) حسین (کے سفر میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ۴۶

انفاق کم خرچی کیساتھ ہونا چاہیئے جس میں نہ تنگی ہو اور نہ اسراف۔ اسراف سے مراد ہے عمدہ کھانوں کی بہتات اور انواع و اقسام کے کھانوں کا بافراط استعمال جو آسودہ حال لوگوں کا شیوہ ہے، لیکن مستحق لوگوں پر کثرت سے خرچ کرنا اسراف نہیں کیونکہ خیر میں فضول خرچی نہیں اور فضول خرچی میں کوئی خیر نہیں۔ ۴۷

پس حاجی کو چاہیئے کہ زادِ سفر کو حلال طریقہ پر حاصل کرے، جب وہ خود زادِ راہ کی زیادتی کے لئے حرص محسوس کرے تاکہ منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے کافی ہو، تو اسے چاہیئے کہ وہ سفر آخرت کو یاد کرے جو اس سفر سے زیادہ طویل ہوگا اور یہ کہ اس کا زادِ راہ تقویٰ ہوگا اور اس کے علاوہ وہ جن چیزوں کو زادِ راہ سمجھتا ہے وہ موت کے وقت پیچھے چھوڑ جائے گا۔ مال اس کا ساتھ نہ دے گا اور نہ اس کے ساتھ باقی رہے گا تازہ کھجور کی طرح جو سفر کی پہلی منزلوں ہی میں خراب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ حاجی کو ڈرنا چاہیئے کہ مبادا اس کے اعمال (سفر) جو آخرت کے لئے اس کا زادِ راہ ہیں، موت کے بعد اس کے ساتھ نہ جا سکیں، بلکہ ریاکاری اور تقصیر کی کدورتوں سے آلودہ ہو کر خراب ہو جائیں۔ ۴۸

حاجی کو چاہیئے کہ جو بھی مالی یا جسمانی نقصان یا مصیبت اس پر پڑے وہ خوش دلی کے ساتھ اسے برداشت کرے۔ کیونکہ یہ قبول حج کے راستے میں مصیبت جہاد کی راہ میں سختیوں کے برابر ہوتی ہے چنانچہ ہر اذیت کے عوض جو کسی نے اٹھائی ہو اور ہر نقصان کے بدلے میں جو برداشت کیا ہو ثواب ہوگا اور اللہ ان میں سے کسی چیز کو ضائع نہیں ہونے دے گا۔ ۴۹

ششم خوش خوئی و حسن کلام۔ حاجی کو چاہیئے اپنی عادت کو اچھا، اپنی گفتگو کو خوشگوار اور اپنے میں انکسار کو زیادہ کرے، اور بد خوئی، کلام میں تندی رفث (گندی گفتگو) فسق اور "جدال" (لڑائی جھگڑے) سے پرہیز کرے۔ "رفث" تمام گالیوں، لغویاتوں اور بد زبانیوں کے لئے ایک جامع لفظ

ہے۔ "فسق" ہر اس قدم کو کہتے ہیں جو اللہ کی اطاعت سے باہر رکھا جائے اور "جدال" دشمنی اور جھگڑے میں زیادتی کو کہتے ہیں جس سے کینے پیدا ہوتے اور فکریں پھیلتی ہیں اور خوش خوئی کی مخالفت ہوتی ہے۔ نشہ

رسول اللہؐ نے فرمایا مبرور حج کی جزا جنت کے سوا کچھ اور نہیں۔ ان سے دریافت کیا گیا کہ حج میں "بر" (نیکی) سے کیا مراد ہے؟ تو آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا (اس سے مراد) خوش کلامی اور (مستحقین کو) کھانا کھلانا ہے۔ لاشہ

حاجی کو اپنے ساتھیوں پر زیادہ اعتراض نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ خود میں نرمی پیدا کرنی چاہیئے اور سارے لوگوں کے ساتھ جو بیت اللہ جا رہے ہوں متحمل مزاج رہنا چاہیئے۔ حسن اخلاق (صرف) دوسرے کو اذیت رسانی سے بچنے ہی کا نام نہیں بلکہ (بعض اوقات) تحمل اذیت بھی اس میں شامل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سفر کا نام سفر اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اس میں مختلف لوگوں کے اخلاق کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ لاشہ

ہفتم زیب و زینت سے پرہیز

حاجی کو چاہیئے کہ وہ (سفر حج میں) چکٹے ہوئے بال والا، غبار آلود اور بغیر زیب و زینت والا ہو۔ لاشہ اسے فخر و نخوت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے والا نہیں ہونا چاہیئے۔ مبادا اس کا نام متکبر لوگوں کی فہرست میں لکھ دیا جائے اور ضعیف اور مسکین لوگوں کے گروہ سے اسے خارج کر دیا جائے۔ اگر اس میں قدرت ہو تو مناسک حج ادا کرنے کی جگہوں (مشاعر) کے درمیان کا فاصلہ پیدل طے کرنا چاہیئے۔ حدیث میں وارد ہے۔

"اللہ کے بندہ کے لئے پیدل چلنے سے افضل کوئی چیز نہیں ہے اس پیدل چلنے کا باعث روپیہ بچانا نہ ہو، بلکہ خدا کی راہ میں خود کو تھکانا اور ریاضت ہونا چاہیئے۔ اگر توانگری کے باوجود رقم بچانا مقصود ہو تو اس صورت میں سوار ہونا افضل ہوگا۔ اسی طرح اس شخص کے لئے سوار ہو کر سفر طے کرنا افضل ہوگا جو پیدل چلنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ یا بداخلاق ہو یا عمل میں کوتاہی کرتا ہو۔ حدیث میں آیا ہے" اگر تم سوار ہو کر چلو تو میرے نزدیک یہ افضل ہے کیونکہ اس سے دعا اور عبادت کے لئے تم میں زیادہ توانائی باقی رہتی ہے۔" البتہ (حضرت امام) حسن بن علی پیدل چلتے تھے اور پیچھے سے محملوں اور سواری کے جانوروں کو ہانکتے جاتے تھے۔ لاشہ

جب حاجی کے لئے کوئی سواری کا وسیلہ مل جائے جن پر وہ سواری کر سکے تو اسے چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے دل سے شکر ادا کرے کہ اس نے اس چارپائے کو اس شخص کے قبضہ میں دیدیا جو اس شخص کی جگہ اذیت برداشت کرتا ہے اور اس کی مشقت کو کم کرتا ہے۔ ۵۵
اس کو چاہیئے کہ اس چارپایہ پر نرمی روا رکھے اور اس پر اتنا بوجھ نہ ڈالے جس کی اس میں طاقت نہ ہو۔ ۵۶

حدیث رسولؐ میں آیا ہے جب تم ان بے زبان چارپایوں پر سواری کرو تو منزلوں پر پہنچ کر ان کو آرام کرنے کے لئے چھوڑ دو۔ ۵۷ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد نبوی ہوتا ہے۔ جب وہ سفر کے لئے نکلتے ہیں تو اپنے مویشیوں کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں۔ ۵۸

جب وہ سواری پر (سوار ہو) تو آخرت کے لئے اپنی سواری کو یاد کرے وہ سواری وہ جنازہ ہے جس پر اس کو پہنچایا جائے گا۔ حج کا معاملہ ایک لحاظ سے سفر آخرت کے معاملہ سے مشابہ ہے۔ لہٰذا اسے یاد رکھنا چاہیئے کہ کیا اس کا سفر اس سواری پر مناسب ہوگا۔ اسی طرح یہ سواری اس سفر (آخرت) کے لئے وسیلہ قرار پائے کیونکہ وہ سواری اس سے کہیں زیادہ قریب تر ہے۔ اسے کیا معلوم کہ شاید اس کی موت قریب ہو اور اونٹ پر سوار ہونے سے پہلے اسے جنازہ پر جانا پڑے۔ اس کا جنازہ پر جانا تو قطعی ہے البتہ اس کے لئے سفر (حج) کے اسباب کا مہیا ہونا قطعی نہیں۔ تعجب! وہ مشکوک سفر کے اسباب میں تو احتیاط کرے اور زاد راہ اور سواری کی تیاری کرے لیکن ایک یقینی سفر کے معاملہ میں سہل انگاری سے کام کرلے۔ ۵۹

روایت ہے کہ رسول اللہؐ جب حج کے لئے اپنی سواری پر سوار ہوتے تو ان کے نیچے ایک فرسودہ کجاوہ اور ایک پرانی چھوردار چادر ہوتی جس کی قیمت چار درہم ہوتی۔ ۶۰

(جاری)

حوالجات

ا:۔ محمد مہدی النراقی، جامع السعادات، (مطبوعہ نجف، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء)
ج ۲، ص ۳۸۰

۲:۔ محمد جواد مغنیہ، فقہ الامام جعفر الصادق، (مطبوعہ دار العلوم للمابین، بیروت)؛
ج ۲، باب الحج، ص ۱۳۵۔

۳:۔ القرآن، سورہ آل عمران (۳) آیت ۹۷۔

۴:۔ فقہ الامام جعفر الصادق، ص ۱۳۶

۵:۔ جامع، ص ۳۸۰

۶:۔ ایضاً، و محمد الغزالی، احیاء علوم الدین، (مطبوعہ مصر ۱۳۵۸ھ/
۱۹۳۹م) الجزء الاول، ص ۲۴۳۔

۷:۔ ایضاً ص، ۳۸۰-۳۸۱۔

۸:۔ ایضاً، ص ۳۸۱۔

۹:۔ ابن ماجہ، سنن، مناسک ۸، نسائی سنن، حج ۴، احمد بن حنبل، مسند
۲/۳۳۱، ۲/۲۹۴/۶، ۳۰۲/۳، ۳۱۴، محمد الکلینی، الکافی، ج ۴، ۷/۲۵۳ (کچھ
اضافہ کے ساتھ)، ۲۸/۲۰۹، ابو جعفر الطوسی، تہذیب الاحکام، ج ۵، ۲۴/۲۲

۱۰:۔ نہج البلاغہ، باب حکم و نصائح، نمبر ۱۳۶

۱۱:۔ ایضاً، باب المختار من حکم امیر المومنین، نمبر ۲۵۲ (کچھ اضافہ کے ساتھ)

۱۲:۔ ایضاً خطبہ اول، آخری حصہ۔

۱۳:۔ ایضاً، خطبہ نمبر ۱۰۸

۱۴:۔ القرآن، سورہ المائدہ (۵) آیت ۸۲۔

۱۵:۔ ایضاً سورہ الحدید (۵۷) آیت ۲۸۔

۱۶:۔ رھبانیۃ ھذہ الامۃ الجہاد۔ احمد ۳/۲۶۶؛ ان سیاحۃ امتی الجہاد فی سبیل اللہ (ابوداؤد، باب جہاد، ۷)

۱۷:۔ احیاء، ص ۲۷۳، و جامع، ص ۳۸۲-۳۸۳۔

۱۸:۔ جامع، ص ۳۸۳۔

۱۹:۔ ایضاً، ص ۳۸۱۔

۲۰:۔ احیاء، ص ۲۷۳

۲۱:۔ ایضاً؛ و جامع، ص ۳۸۱۔

۲۲:۔ جامع، ایضاً۔

۲۳:۔ احیاء، ایضاً۔

۲۴:۔ ایضاً، ص ۲۷۳، ۲۷۴؛ وجامع ایضاً۔

۲۵:۔ ایضاً، ص ۲۷۴؛ وجامع ایضاً

۲۶:۔ جامع، ایضاً۔

۲۷:۔ ایضاً؛ احیاء، ایضاً۔

۲۸:۔ یہ روایت حسب ذیل کتابوں میں مذکور ہے: ۱) بحارالانوار، طبع امین الضرب، ج ۲۱، باب جوامع آداب الحج، ص ۲۸، سطر ۱۷-۲۳؛ ۲) مصباح الشریعہ و مفتاح الحقیقہ (مولف نامعلوم) باب ۲۱؛ ۳) مستدرک الوسائل، ج ۲، کتاب الحج باب ما یتعلق بابواب العود الی منی ...... حدیث نمبر ۶، ص ۱۸۷، سطر ۳۱ و ص ۱۸۸ سطر ۱۴؛ ۴) محجۃ البیضاء، مولوی فیض، مطبوعہ مکتبہ صدوق آخر کتاب اسرار الحج، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ ۵) شرح مصباح الشریعہ و مفتاح الحقیقۃ عبدالرزاق گیلانی، (مطبوعہ دانشگاہ تہران ۴۳ ۱۳۴۳ھ/۱۹۶۴م) ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۴۲-۱۵۰؛ ۶) جامع السعادات، ج ۳، ص ۳۹۴-۳۹۵)۔

۱۔ آخری چار کتابوں نے اس روایت کو "مصباح الشریعۃ" سے نقل کیا ہے۔

۱۹۔ "مسجد الحرام" کو "بیت العتیق" کیوں کہتے ہیں، اس کے لئے ملاحظہ ہو، الکافی ج ۴، ۱۸۹/۵

۲۰:۔ جامع، ج ۳، ص ۳۸۲۔

۲۱:۔ ایضاً۔

۲۲:۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۸۳-۳۸۴-

۲۴:۔ ایضاً، ص ۳۸۴: احیاء، ج ۱، ص ۲۷۴۔

۲۵:۔ احیاء، ایضاً۔

۲۶:۔ ایضاً، جامع، ایضاً۔

۲۷:۔ جامع، ایضاً۔

۲۸:۔ ایضاً۔ عبارات کے کچھ اختلاف کے ساتھ۔

۲۹:۔ ایضاً۔ عبارات کے کچھ اختلاف کے ساتھ۔

۳۰ ایضاً، ص ۳۸۵ و احیاء، ص ۲۷۵۔ عبارات کے کچھ اختلاف کے ساتھ۔

۳۱ احیاء، ایضاً

۳۲ جامع، ایضاً

۳۳ ایضاً۔

۳۴ ایضاً۔۔

۳۵ ایضاً

۳۶ ایضاً

۳۷ ایضاً۔ نیز فضیلِ نفقۂ حج کے لئے ملاحظہ ہو: الکافی ج ۴، ۱/۲۸۰۔

۳۸ احیاء، ایضاً

۳۹۔ جامع، ایضاً۔

۴۰۔ ایضاً، ص ۳۸۵-۳۸۶۔ نیز ملاحظہ ہو: الکافی، ج ۴، ۱/۳۳۷، ۲، ۳، ۴/۳۳۹

اور التہذیب، ج ۵، ۲۹۶ نمبر ۱۔

۵۱۔ ایضاً۔ اس حدیث کے لئے ملاحظہ ہو الترمذی، سنن، باب حج، ۶

۵۲۔ جامع، ج ۳، ص ۳۸۶

۵۳۔ حدیث رسول ہے: خوشخبری ہے اس بندے کے لئے ...... جس کے سر کے بال چکٹے اور غبار آلود ہوں (بخاری، صحیح، باب جہاد، ۷۰) دوسری حدیث میں آیا ہے: دیکھو میرے بندوں کو جو میرے پاس آتے ہیں، اس حالت میں کہ ان کے بال چکٹے اور (چہرہ) غبار آلود ہوتا ہے (احمد ۲/۲۲۴، ۳۰۵)۔ زیب و زینت سے پرہیز کرنے کے حکم کے لئے ملاحظہ ہو: الکافی، ج ۴، ۵/۳۵۷ اور التہذیب، ج ۵، ۲۴۵/۴۷۔

۵۴۔ جامع، ایضاً

۵۵۔ ایضاً و احیاء، ص ۲۷۵، کچھ عبارات کے اختلاف کے ساتھ۔

۵۶۔ جامع، ایضاً

۵۷۔ امام مالک، موطا، باب استئذان، ۳۸: احمد، ۲/۳۲۷۔

۵۸۔ احمد، ج ۶/۳۰۱، ۳۰۵

۵۹۔ احیاء، ایضاً

۶۰۔ الترمذی، سنن، باب الشمائل، ابن ماجہ، سنن، باب مناسک، ۴

مولانا محمد یوسف بنوری کی رحلت

فکر و نظر کا زیر نظر شمارہ طباعت کے لئے پریس جا چکا تھا کہ یہ افسوسناک اور روح فرسا خبر سننے میں آئی کہ عالم اسلام کی ممتاز شخصیت اور نامور عالم دین، شیخ الحدیث مولانا محمد یوسف بنوری قضائے الٰہی سے انتقال کر گئے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ ادارہ تحقیقات اسلامی مرحوم کے پسماندگان اور ان کے ہزاروں عقیدت مندوں اور شاگردوں کے غم میں برابر کا شریک ہے۔ مولانا بنوری کی ہمہ گیر شخصیت کے بارے میں ہم فکر و نظر کے آئندہ شمارے میں تفصیلی شذرہ اور مضمون پیش کریں گے۔ ــــــــــــــ (مدیر)

(۲)

سترھویں صدی کا طرزِ معاشرت

سید زاہد علی

شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے دور میں جادوگر اور تماشہ گر بے حد مقبول تھے جو گلی کوچوں میں گھوم کر اپنے کرتب دکھلاتے تھے، سڑکوں پر جیوتشی بھی بیٹھا کرتے تھے۔ برنیئر نے لکھا ہے کہ یہ عقلمند ڈاکٹر (جیوتشی) دھوپ میں سڑکوں کے کنارے بیٹھا کرتے تھے، ایک گرد آلود دری ہوتی تھی، کچھ پرانے حساب کتاب کا سامان جن پر ستاروں اور سیاروں کے نام لکھے ہوتے اور نقشہ بھی بنا ہوتا تھا۔ یہ لوگ غریبوں سے ایک پیسہ کے عوض اُن کی قسمت کا حال بتایا کرتے تھے۔ بے وقوف عورتیں سفید چادروں میں لپٹی لپٹائی جیوتشیوں کے پاس کثرت سے آتی تھیں اور شوہروں کے پوشیدہ راز بھی اُن کے کانوں میں کہہ دیتی تھیں۔ جاہل عوام کا خیال تھا کہ ان جیوتشیوں کے ذریعہ اُن کی قسمت بدل سکتی ہے [۱] آج بھی اگر ہم دہلی کے کستور با (دکٹوریہ) ہسپتال کے باہر سڑک پر پیدل چلیں تو جیوتشی بیٹھے ہوئے دکھائی دیں گے، وہی ایک پرانی سی چادر، اس پر کتابیں اور پانسہ۔ ان کو دیکھ کر شاہ جہاں کے دور کی دلی کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آج بھی ہندوستانی عوام توہمات کے شکار ہیں یا بہتر لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تہذیب کی عوامی روایت انہیں ورثہ میں ملی ہے۔

---

[۱] ۔ سفرنامۂ برنیئر ص ۲۴۴۔

رقص و سرود کی پیشہ ور عورتوں کی ایک علیحدہ جماعت ہوتی تھی جو تہواروں کے مواقع پر بلائی جاتی تھیں۔ دلی اور آگرہ جیسے بڑے اور اہم شہروں میں یہ عورتیں معقول اُجرت پر مل سکتی تھیں ۲؎ شاہ جہاں کے دور میں یہ عورتیں (کنچن) محل میں آتی تھیں لیکن اورنگزیب نے ان عورتوں کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا تھا۔ اورنگ زیب کے علاوہ تمام مغل شہنشاہ موسیقی کے دلدادہ تھے۔ جہانگیر اور شاہ جہاں کے دور میں موسیقی اور مصوری اپنی بلندی کے انتہائی درجہ پر پہنچ چکی تھی۔

مشاعرے، قصہ گوئی، باغبانی، مختلف قسم کے میلے اور عرس وغیرہ بھی ہوتے تھے۔ گلستانِ سعدی، بوستان سعدی اور ایران کے مشہور شعراء کے دواوین بے حد مقبول تھے ۳؎۔ اسلامی تہواروں کے علاوہ ایرانی تہوار بھی بڑی شان و شوکت کے ساتھ منائے جاتے تھے۔ برنیئر نے محلات کے مینا بازار کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ ان محلوں میں جن میں سوزن کاری اور گلکاری کے اعلیٰ نمونے پیش کیے جاتے تھے، امراء کی خوبصورت عورتیں خاص طور پر حصہ لیتی تھیں۔ یہ حسین عورتیں دکاندار ہوتی تھیں اور بادشاہ، بیگمات اور شہزادیاں خریدار ہوتی تھیں۔ اگر کسی امیر کے پاس کوئی خوبصورت لڑکی ہوتی تھی تو اس کی دلی خواہش ہوتی کہ کسی طرح وہ بادشاہ کی منظورِ نظر ہو جائے۔ کبھی کبھی بادشاہ مول تول میں ایک ایک پیسے پر حجت کرتا تھا۔ شاہ جہاں اس قسم کے میلوں کو بہت پسند کرتا تھا۔ اس قسم کے بازار تقریباً ہر تہوار پر لگائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ کنچن عورتیں ہر بدھ کے روز دیوانِ عام میں لگان جمع کرانے آتی تھیں اور تمام رات وہاں قیام کرتیں اور رقص و سرود کی محفلیں گرم ہوتیں ۴؎

بادشاہ کی پیدائش کا دن بھی بڑی دھوم دھام سے منایا جاتا تھا۔ یہ تقریب تمام دن جاری رہتی۔ بادشاہ امراء کے ساتھ اپنی والدہ کی قبر پر جاتا اور نیکی کا طالب ہوتا لیکن شاہ جہاں کے دور میں خالص ہندوستانی رسومات کو ترک کر دیا گیا تھا ۵؎ عبدالحمید لاہوری کا کہنا ہے کہ وہ

۲؎ ۔ سفرنامۂ منوچی ۔ دوم ۔ ص ۹ ۔
۳؎ ۔ ایضاً ص ۲۷۲ ۔
۴؎ ۔ سفرنامۂ برنیئر ۔ ص ۲۷۴ - ۲۷۳ ۔
۵؎ ۔ سفرنامۂ فیرک ۔ حصہ دوم ۔ ص ۲۰۴ - ۲۰۰ ۔

تمام چیزیں جن سے بادشاہ کا وزن کیا جاتا تھا، غرباء اور مساکین میں تقسیم کر دی جاتی تھیں ۔
بادشاہ کا وزن سونے سے کیا جاتا تھا ۶ ان مواقع پر امراء شہنشاہ کو تحائف دیا کرتے تھے اور بادشاہ امراء کے منصب میں ترقی کرتا تھا، جاگیریں عطا کی جاتی تھیں۔ امراء کے گھر کی مستورات بھی ملکہ کو تحائف پیش کرتی تھیں۔ ایرانی تہواروں میں نوروز کے علاوہ آب پاشان (گل پاشان) کا تہوار بھی بڑی شان و شوکت کے ساتھ منایا جاتا تھا۔ یہ تہوار بارش کی یاد میں ایرانی ماہ 'تیر' کی ۱۳ تاریخ کو منایا جاتا ہے۔ اس تہوار کے موقع پر موسم بہار کو خوش آمدید کہا جاتا ہے۔ عبدالحمید لاہوری کے بقول شاہ جہاں اس تہوار کو ..... عید گلابی کہتا تھا جس میں امراء اور شہزادے اور بادشاہ ایک دوسرے پر عرقِ گلاب چھڑکتے تھے۔ اکبر کے دور میں ہولی، دیوالی اور دسہرہ بھی منایا جاتا تھا۔ مسلمان محرم، عید میلاد، شب برات، عید الفطر اور عید الضحیٰ مناتے تھے۔ ان تہواروں پر محلات میں خاص طور پر روشنی کی جاتی تھی۔ دیوان عام میں آتش بازی بھی چھوڑی جاتی تھی ۷ ہندو عوام پریاگ اور ہردوار تیرتھ کے لئے جاتے تھے اور مسلمان اجمیر، پانی پت، حضرت نظام الدین اولیاء اور سرہند میں عرس کی تقریبات میں عقیدت مندی کے ساتھ شریک ہوتے تھے (منیرک)، ہندو مسلم امراء کی عورتیں سختی کے ساتھ پردہ کرتی تھیں اور باہر بہت کم جاتی تھیں وہ عام طور پر صبح کو پالکی میں غلاموں کے ساتھ باہر جاتی تھیں۔ یہ پالکی مکان کے اندرونی حصوں تک آجاتی تھی جہاں پر غیر مردوں کا گذر نہ ہوتا تھا اگرچہ تمام عورتیں پردہ نہ کرتی تھیں ۔
لڑکیوں کی پیدائش کو اچھا نہ سمجھا جاتا تھا۔ محلات میں لڑکے کی پیدائش پر خصوصی جشن منائے جاتے تھے اور لڑکی کی پیدائش پر صرف شاہی محلات میں عورتیں ہی خوشی مناتی تھیں اور تمام دربار اس خوشی میں شریک نہ ہوتا تھا ۸ کم عمری میں شادی کا رواج تھا۔ شادی سے پہلے دلہن کو دیکھنا سخت برا سمجھا جاتا تھا۔ کچھ طبقوں میں دولہا کے گھر کے افراد دلہن کے

۶ ـ عبدالحمید لاہوری۔ بادشاہ نامہ۔ حصہ اوّل۔ ص ۲۴۳، ۲۴۴
۷ ـ عبدالحمید لاہوری، بادشاہ نامہ۔ حصہ دوم۔ ص ۱۶۸، ۱۶۷
۸ ـ سفرنامہ منوچی حصہ دوم ص ۲۴۳

عزیزوں کو روپیہ دیا کرتے تھے [۹]۔

مجموعی طور پر عورتوں کا مقام بلند نہ تھا بلکہ وہ اپنے شوہروں کے ماتحت رہا کرتی تھیں۔ عورتیں اپنے شوہر کے بغیر کھانا نہ کھاتی تھیں۔ پردے کے باوجود عورتیں علم و ادب کے میدان میں بھی حصہ لیتی تھیں۔ دولت مند خاندانوں کی لڑکیاں تعلیم یافتہ ہوتی تھیں اور خاص طور پر شعر و سخن کا بڑا اچھا ذوق رکھتی تھیں۔

ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے ادارے قائم تھے۔ ہندو تعلیمی اداروں میں سنسکرت اور چاروں وید نصاب میں شامل تھے، فلسفہ، سنسکرت، گرامر (قواعد) اور پران وغیرہ کی بھی تعلیم دی جاتی تھی [۱۰]۔ دلی، آگرہ، لاہور، گجرات اور کشمیر میں اعلیٰ تعلیمی مراکز قائم تھے، خاص طور پر دلی میں کئی ادارے قائم تھے [۱۱] لیکن ہندو مسلم تعلیمی ادارے مذہبی اثرات سے خالی نہ تھے۔ ماہم انگا نے ایک مدرسہ خیرالمنزل کے نام سے قائم کرایا جو پرانے قلعے کے مغربی دروازے کے مخالف سمت میں قائم تھا [۱۲]۔ ہمایوں کے مقبرہ میں بھی ایک مدرسہ قائم تھا۔ شاہ جہاں نے بھی ایک عالی شان مدرسہ قائم کیا جس کا نام دارالبقا تھا جو جامع مسجد کے جنوب کی طرف واقع تھا [۱۳]۔ مختلف مدارس میں مختلف نصاب ہوتے تھے۔ عام طور پر تعلیم بارہ سال میں مکمل ہوتی تھی۔ اس دور کے کتب خانوں سے بھی لوگوں کی ذاتی قابلیت اور علمی ذوق و شوق کا پتہ چلتا ہے۔ برنیئر نے دلی اور آگرہ کے کتب خانوں کا حال اور وہاں کی علم پروری کے متعلق تفصیل سے لکھا ہے جس سے مغل بادشاہوں کی علم دوستی کا اندازہ ہوتا ہے [۱۴]۔

---

[۹]۔ ایضاً حصہ سوم ص ۵۵ ۔ [۱۰]۔ سفرنامۂ برنیئر ص ۲۲۵

[۱۱]۔ ہندوستان میں قدیم اسلامی درسگاہیں ۔ ص ۲۳

[۱۲]۔ ایضاً ابوالحسن علی ندوی ۔ ص ۲۲ - ۲۴

[۱۳]۔ آثار الصنادید۔ سر سید احمد خان۔ حصہ سوم ص ۱۲

[۱۴]۔ سفرنامۂ برنیئر۔ ص ۲۲۵ ۔

بشکریہ جامعہ دہلی اگست ۱۹۷۷ء

کتبخانہ حمیدیہ

سُلطان پُور کے اہم مخطوطات

اختر راہی

نالہ ہرو کے کنارے آباد ایک گاؤں سلطان پور (ضلع کیمبل پور) کی شہرت اُن نفوسِ قدسیہ کے سبب ہے جنہوں نے اس علاقہ میں دین کی جوت جگائی۔ ان راست باز نفوس میں خاندان سادات کے مولانا سید ضیاء الدین شاہ کا نام نمایاں ہے۔ موصوف سید حمید شاہ بن سعادت شاہ کے گھر میں ۱۳۱۲ھ/۹۵-۱۸۹۴ء میں پیدا ہوئے۔ مولانا احمد دین (ساکن بھری گگّارؒ ضلع کیمبل پور) سے ابتدائی تعلیم پا کر موضع شاہراں (ضلع کیمبل پور) گئے۔ اس زمانہ میں یہ چھوٹا سا گاؤں صرف و نحو کی تعلیم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ یہاں سے مولانا مشتاق حسین کانپوری کی خدمت میں اجمیر شریف حاضر ہوئے اور اُن سے درسِ نظامی کی آخری کتابیں پڑھیں۔ دورۂ حدیث کی تکمیل جامعۂ امینیہ دہلی میں کی۔

فارغ التحصیل ہو کر وطنِ مالوف آئے اور ۱۳۲۶ھ/۱۸-۱۹۱۰ء میں مدرسہ حمیدیہ کی بنیاد رکھی۔ وفات سے دو تین سال پہلے تک مدرسہ میں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے۔ فقہ، اصولِ فقہ اور میراث کے فنون میں مہارت رکھتے تھے۔ علاقہ میں ان کا فتویٰ تسلیم کیا جاتا تھا۔ ۱۷ جمادی الاخری ۱۳۹۲ھ/۱۹ جولائی ۱۹۷۲ء کو فوت ہوئے اور سلطان پور میں دفنائے گئے۔ آج مولانا مرحوم کی علمی روایت کو اُن کے صاحبزادے مولانا سید عبدالرحمان شاہ، مولانا سید حسین الدین شاہ اور مولانا سید غلام محی الدین شاہ صاحبان قائم رکھے ہوئے ہیں۔ مرحوم کی رحلت کے بعد مدرسہ حمیدیہ سلطان پور کا زوال شروع ہو گیا اور اب دنوں یہاں صرف ناظرہ قرآن مجید کا اہتمام رہ گیا ہے۔ اس انحطاط کا بڑا سبب یہ ہے کہ مرحوم کے صاحبزادوں نے اپنی توجہ مدرسہ ضیاء العلوم

(سبزی منڈی راولپنڈی) پر مرکوز کر دیا ہے اور مدرسہ ضیاء العلوم بہت حد تک مدرسہ حمیدیہ سلطان پور کا نقش ثانی ہے۔

مدرسہ حمیدیہ کے کتب خانہ کی زیادہ تر کتابیں "مدرسہ ضیاء العلوم" میں منتقل کر دی گئی ہیں تاہم کتب خانہ کا جو حصہ سلطان پور میں رہ گیا ہے اس میں تقریباً پچاس مخطوطات ہیں ان میں سے اہم مخطوطات یہ ہیں۔

الفاظ ادویہ (فارسی)

طب کے موضوع پر متداول کتاب ہے۔ نور الدین محمد عبداللہ حکیم عین الملک شیرازی نے یہ کتاب شاہجہان کے عہد میں تالیف کی۔ نام "الفاظ ادویہ" سے سال تالیف ۱۰۳۸ھ برآمد ہوتا ہے کتاب ایک مقدمہ، نتیجہ اور خاتمہ پر مشتمل ہے مقدمہ میں چار ابواب (فوائد) ہیں اور کتاب کا اہم ترین حصہ یہی ہے۔ نسخۂ حمیدیہ خوبصورت نستعلیق میں کتابت کیا گیا ہے۔ ترقیمہ کی عبارت یہ ہے۔

"تمام شد کتاب ...... بعوان الملک الوہاب روز دوشنبہ بتاریخ ۲۲ شوال ۱۲۳۸ بدستخط قام نویس غلام رسول غفر اللہ لہ ولوالدیہ"

تحفۃ الفقہاء (عربی)

فقہ حنفی کے مطابق ترتیب دیئے گئے اس نسخہ کے مؤلف مبارک بن عبدالحق ہیں۔ محیط، ذخیرہ ہدایہ، ملتقط فتاویٰ قاضی خان، فتاویٰ سراجیہ اور فتاویٰ غیاثیہ جیسی کتابوں سے ماخوذ، مسائل دینیہ یکجا کیے گئے ہیں۔ نسخہ ۱۹ ابواب میں منقسم ہے اور ہر باب چند فصلوں پر محیط ہے۔ کاتب کا نام حافظ شریف بن داؤد میر بن یوسف میر ہے۔ تاریخ کتابت درج نہیں۔

تشحیذ الاذہان (فارسی)

عربی صرف و نحو کے طلبہ کے لئے یہ رسالہ لکھا گیا ہے۔ مؤلف کا نام متن میں نہیں آیا کاتب کا نام بھی پڑھا نہیں جا سکتا البتہ وہ تلوکر (ضلع ہزارہ) کا رہنے والا تھا۔ سوال و جواب کی صورت میں قوانین صرف بیان کئے گئے ہیں اور جملوں کی ترکیب نحوی کی گئی ہے۔

تفسیر قرآن (فارسی)

فارسی زبان میں اس تفسیر کا مؤلف معلوم نہیں۔ نسخہ حمیدیہ ناقص الطرفین ہے۔ قُل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر من ذلك فهی كالحجارة (البقرة: ۷۴) سے آغاز ہوتا ہے اور ولبثوا فی کهفهم (کہف: ۲۵) کی تفسیر پر نسخہ اختتام پذیر ہوتا ہے خوبصورت خط نستعلیق میں یہ نسخہ سپارت شاہ نے قلمبند کیا۔ کاتب کے الفاظ ہیں:

سپارت شاہ نوشتہ است ایں کتابی

نجاتش دہ الٰہی از عذابی

التمہید فی بیان التوحید (عربی)

ابو شکور سالمی کی تالیف ہے۔ موضوع اصول معرفت و توحید ہے۔ اعلیٰ خطِ نسخ میں یہ نسخہ محمد شاہ ثانی نامی کاتب نے ۱۲۰۲ھ میں مکمل کیا۔ قدرے کرم خوردہ ہے۔

تنبیہ الغافلین (فارسی)

عقائد و اعمال کے موضوع پر اس نسخہ کا مؤلف معلوم نہیں ہو سکا۔ کاتب فقیر احمد بن عبدالرزاق نے تعبہ البلشہ (سُورت) میں ۱۲۰۲ھ میں کتابت کیا۔ زبان سادہ اور عام فہم ہے۔ نثر کے ساتھ نظم سے بھی کام لیا گیا ہے۔

خزانۃ الروایات (عربی)

قاضی جگن ہندی (م ۹۲۰ھ) کی معروف و متداول فقہی تالیف ہے۔ اکثر کتب خانوں میں اس کے مخطوطات ملتے ہیں۔ نسخہ حمیدیہ ۱۰۶۱ھ میں کتابت ہوا۔ ترقیمہ کی عبارت ہے۔

"تمت بعون الله الملک الوہاب فی التاریخ خمس وعشرین فی الشهر الربیع الاول احدی وستین والف"

کناروں پر حواشی لکھے گئے ہیں۔ نسخہ قدرے کرم خوردہ اور آب رسیدہ ہے۔

دستور القضاۃ (عربی)

فقہ حنفی کے مطابق عبادات کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مؤلف صدر بن رشید بن

صدر التبریزی معروف بہ قاضی خواجہ نے ربیع الاولی تا شعبان ۷۷۲ھ کے عرصہ میں اسے تالیف کیا۔ نسخہ حمیدیہ خوبصورت نستعلیق میں کتابت کیا گیا ہے۔ کاتب عبدالرحیم ۲ ربیع الاخری ۹۶۲ھ کتابت سے فارغ ہوا۔

راحت القلوب (فارسی)

راحت القلوب کے مؤلف خرم علی محمد علی اصفہانی ہیں ان کے الفاظ میں کتاب کا موضوع علم شریعت تذکیر و تفسیر و وعظ و حکایات از احادیث صحیحہ برگزیدہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم" ہے۔ بیس ابواب میں ان ہی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ نسخہ حمیدیہ سیادت شاہ بن نور علی شاہ نے ۱۲۴۲ھ میں کتابت کیا۔ کرم خوردہ اور کسی قدر آب رسیدہ ہے۔

رسالہ اعتقادیہ (عربی)

چھ ورقی کے اس رسالہ میں عقائد اہل سنت کے مطابق صفاتِ خداوندی پر روشنی ڈالی گئی ہے خط نسخ میں مکتوب نسخہ پہ کاتب کا نام اور تاریخ کتابت وغیرہ درج نہیں مولف کا نام بھی معلوم نہیں ہو سکا۔

روضۃ الشہداء

مُلا حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ھ) کی متداول تالیف ہے۔ زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہے نسخہ حمیدیہ خط نستعلیق میں کتابت ہوا ہے۔ البتہ کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں۔

زاد الفقیر (عربی)

نماز اور اس کی شرائط پر مختصر رسالہ زاد الفقیر کے مؤلف امام شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن الشیخ زین الدین عبدالواحد الشہیر بابن ہمام ہیں۔ کاتب کا نام اور تاریخ کتابت درج نہیں ہیں نسخہ ناقص الآخر ہے۔

شرح فقہ اکبر (عربی)

فقہ اکبر امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف منسوب رسالہ ہے۔ اس کی کثرت سے شرحیں لکھی گئی ہیں۔ ابوالمنتہی کی شرح متداول ہے۔ زیر نظر نسخہ سیادت شاہ نے کتابت کیا۔ ترقیمہ کی

عبارت یہ ہے ۔

"تمت ہذہ النسخۃ الیمونۃ الی المنتہی بعون اللہ تعالی در روز یکشنبہ در وقت دیگر (عصر)
بدست فقیر حقیر سپارت شاہ برائے خود نوشتہ شدہ"

کتابت کی اغلاط بہت زیادہ ہیں ۔

صلوٰۃ مسعودی (فارسی)

مسعود بن محمود بن یوسف سمرقندی نے وضو، نماز اور متعلقہ مسائل کے بارے میں صلوٰۃ مسعودی ترتیب دی۔ نسخہ حمیدیہ سپارت شاہ نامی کاتب نے لکھا ہے۔ ترقیمہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کاتب سلطان پور کی مسجد میں ۱۲۸۹ھ میں اس کام سے فارغ ہوا۔

عین العلم (عربی)

عین العلم تصوف و اخلاق کے موضوع پر متداول متن ہے۔ اس کی شروح بھی لکھی گئی ہیں۔ شارحین نے مؤلف عین العلم کا ذکر نہیں کیا۔ کتب خانہ حمیدیہ کا نسخہ خط نسخ میں سپارت شاہ نے کتابت کیا ہے مگر تاریخ اور مہینے کا ذکر کرنے کے باوجود سال کتابت نہ لکھ سکا۔ یہ نسخہ کرم خوردہ ہے البتہ متن کو نقصان نہیں پہنچا۔

فتاویٰ مجموع خانی (فارسی)

نسخہ حمیدیہ صرف پہلی جلد پر مشتمل ہے۔ فتاویٰ مجموع خانی زیور طبع سے آراستہ ہو چکا ہے زیر نظر نسخہ ۱۳۱۴ھ میں لکھا گیا۔ ترقیمہ کی عبارت یہ ہے۔

"الحمد للہ الخالق والشکر اللہ الرازق کہ جلد اول از فتاوی مجموع خانی از دست خاکپائے علماء و خادم الفقراء عجز پناہ احمد شاہ در ملک گجرات ہندوستان ضلع چیلا ڈاک خانہ اٹرنڈ موضع پاکرول در مسجد از نماز جمعہ غایت یافت ۱۲ بتاریخ ۲۸ ربیع الاول ۱۳۱۴ھ"

کتابت کی اغلاط کثرت سے ہیں۔ کاتب نے خود تصریح کر دی ہے کہ جس نسخہ سے زیر نظر نسخہ نقل کیا گیا تھا وہ بہت غلط تھا۔

لباب الاخبار (عربی)

لباب الاخبار، چالیس ابواب پر محیط عقائد و اعمال پر ایک اچھی کتاب ہے۔ متوسط درجہ کے خط نسخ میں لکھی گئی ہے۔ کاتب نے نام اور تاریخ کتابت درج نہیں کی۔ نسخہ قدرے کرم خوردہ اور آب رسیدہ ہے نیز آخر سے ناقص ہے۔

مراۃ الصرف (فارسی)

عربی زبان کی صرف پر یہ مختصر رسالہ فاضل نحوی معروف بہ شیر محمد نے تالیف کیا زیر نظر نسخہ حمید ولد سیادت شاہ نے موضع بھوئی میں کتابت کیا۔ آخر سے ناقص ہے۔

مفید المبتدی (فارسی)

گل محمد بن میاں غلام محمد کا رسالہ مفید المبتدی (در علم صرف) آٹھ ابواب اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مفید المبتدی کا دوسرا نام "جامع التعلیل" ہے۔ یہ رسالہ سید محمد شاہ بن صدر شاہ نے کتابت کیا۔ سال کتابت درج نہیں کیا گیا۔ رسالہ کے خاتمہ پر "حمید شاہ" کی گول مہر دیکھی جا سکتی

منقح العوامل (عربی)

منقح العوامل فی ایضاح مائۃ العوامل۔ لطف اللہ معروف بہ عبداللطیف بن مخدوم عثمان کی تالیف ہے جو ۸۲ ۱۰ھ میں مکمل ہوئی۔ موضوع نام سے واضح ہے۔ زیر نظر نسخہ حمید شاہ (کاتب) نے ذوالقعدہ ۱۲۸۴ھ میں مکمل کیا۔ کتابت کی اغلاط پائی جاتی ہیں۔

****

یادوں کی دنیا
ایک تنقیدی مطالعہ

محمود احمد غازی

یوپی کے قصبات فرخ آباد اور ان کے نواح میں بنگش اور روہیلہ پٹھانوں کی ایک کثیر تعداد اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ سے آباد چلی آرہی ہے۔ مغلیہ حکومت کے دورِ زوال میں ان اصحاب نے برصغیر کی تاریخ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ نسلاً افغان اور مسلکاً حنفی ہونے کی وجہ سے یہ لوگ ہمیشہ برصغیر میں ہر اس تحریک میں پیش پیش رہے ہیں جس کا مقصد برصغیر میں اسلامی حکومت اور اسلامی معاشرہ کا احیاء ہو۔ شاہ ولی اللہ، مرزا مظہر جانِ جاناں، شاہ عبدالعزیزؒ اور سید احمد شہید بریلوی وغیرہ اکابر کو اسی علاقہ سے معاونین حاصل ہوئے۔

انہی پٹھانوں میں کوہاٹ کے ایک بزرگ حسین علی خان تھے جو ملا آخون یعنی استاد اکبر کے نام سے معروف تھے۔ حسین علی خان ۱۷۱۵ء کے قریب قائم گنج آکر آباد ہوئے جو ان کی آمد سے دو ایک سال قبل ہی نواب محمد خان بنگش نے اپنے لڑکے قائم خان کے نام پر قائم کیا تھا۔ آخون صاحب کی اولاد نے آگے چل کر بنگشوں اور روہیلوں کی قدیم روایت کو زندہ کیا۔ ان کے پڑپوتے مولوی فدا حسین خان کے زمانہ سے اس خاندان نے انگریزی علوم میں نام پیدا کرنا شروع کیا۔ انہوں نے ۱۸۹۰ء میں حیدرآباد دکن میں وکالت کا آغاز کیا اور بہت جلد حیدرآباد اور پھر سارے ہندوستان میں بطور قانون دان ان کی شہرت پھیل گئی۔ آئینِ دکن کے نام سے اُردو زبان میں پہلا قانونی رسالہ انہوں نے جاری کیا۔ قانون کے مختلف موضوعات پر انہوں نے بیس سے زائد کتابیں لکھیں۔ یہی مولوی فدا حسین خان تھے جن کے تین صاحبزادے دنیائے علم و سیاست کے آفتاب و ماہتاب بن کر چمکے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خان جو علمی اور سیاسی مناصب کو طے کرتے ہوئے آخر میں بھارت

کے صدر بن کر شہرت و مقبولیت کی آخری بلندیوں پر پہنچے۔ ان کے منجھلے بھائی ڈاکٹر یوسف حسین خان بطور ایک ادیب، بالغ نظر نقاد، صاحب بصیرت مفکر و مورخ کی حیثیت سے ہندوستان و پاکستان کے علمی حلقوں میں مشہور و معروف ہوئے۔

زیر نظر کتاب "یادوں کی دنیا" (اعظم گڑھ، ۱۹۶۷ء) ڈاکٹر یوسف حسین خان کی خود نوشت سوانح عمری ہے جو ان کی زندگی کی کم و بیش ساٹھ سال کے مشاہدات و تاثرات پر مشتمل ہے۔ یہ مشاہدات نہ صرف برصغیر کی تاریخ کے بہت سے گوشوں کو بے نقاب کرتے ہیں بلکہ اس میں مسلمانوں کی تعلیم، مغربی تہذیب و تمدن، فرانس کا نظام تعلیم، اردو ہندی تنازعہ اور اس جیسے کئی دوسرے اہم مسائل تفصیل سے زیر بحث آگئے ہیں، ابتدائی دو ابواب میں مصنف کے خاندان کے بارے میں بڑی دلچسپ اور تفصیلی معلومات ملتی ہیں۔ بنگش خانزادہ نوابان کے مورث اعلیٰ نواب محمد خان بنگش کی شخصیت و کردار کا بھی اچھا ذکر آگیا ہے (ص ۱۲-۱۶) تیسرے باب میں مصنف نے اپنے سات بھائیوں کا تفصیلی تعارف کرایا ہے۔ افسوس کہ ان سات بھائیوں میں سے چار نوجوانی ہی میں انتقال کر گئے۔ اپنے ایک جوان مرگ بھائی عابد حسین خان کے بارے میں مصنف نے خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی رائے نقل کی ہے۔ خلیفہ صاحب جو اُن کے ہم جماعت رہ چکے تھے کہا کرتے تھے کہ میں نے ایسے ذہین لوگ اپنی زندگی میں کم دیکھے ہیں (ص ۲۹-۴۰)

یوپی اور بہار کی قدیم ہندی۔ اسلامی تہذیب جس کو اکثر و بیشتر تنقید و تنقیص کا نشانہ بنایا جاتا ہے اس کے نمونے اور جھلکیاں بھی جستہ جستہ کتاب میں نظر آتی ہیں۔ ایک جگہ (ص ۴۶-۵۰) انہوں نے تفصیل سے بیان کیا ہے کہ کس طرح ان کی والدہ محترمہ محلہ کی بعض غریب خواتین کی خفیہ خفیہ مدد کیا کرتی تھیں، انہوں نے اپنی اولاد کی فاضلانہ اور اعلیٰ تربیت کس طرح کی۔

کتاب کا چوتھا باب "فخر خاندان" ڈاکٹر ذاکر حسین خان پر مشتمل ہے۔ مصنف نے باب کا عنوان فخر خاندان رکھ کر نہایت زیادہ تواضع سے کام لیا ہے، واقعہ ہے یہ کہ ذاکر حسین اپنے علم، اپنے خلوص اور اپنے کردار کی وجہ سے (سیاسی اختلافات کے باوجود) فخر ہندوستان تھے۔ یہ پورا باب بیش بہا معلومات اور قیمتی نکات سے بھرا ہے جامعہ ملیہ کا قیام، شیخ الہند مولانا محمود الحسن کا خطبۂ صدارت، مولانا محمد علی جوہر کا خلوص اور وارفتگی، طلبۂ جامعہ کا دینی ذوق اور جذبہ، حکیم

اجمل خان کی خدمات اور اس طرح کے کئی اور موضوعات سے اس باب میں بحث کی گئی ہے۔ برلن میں ذاکر صاحب کے قیام کے دوران وہ کس طرح وہاں کے ارباب علم و فکر سے متاثر ہوئے اس کا بھی اچھا تذکرہ ہے جامعہ کو چلانے میں موصوف نے جو خدمات انجام دیں ان کی بھی تفصیل اس میں آگئی ہے اس باب کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس میں بنیادی تعلیم، فلسفۂ تعلیم اور مقاصد تعلیم پر ذاکر صاحب کے خیالات سے بحث کی گئی ہے۔ ذاکر صاحب کانگریس کی مقرر کردہ بنیادی تعلیم کی کمیٹی کے صدر تھے۔ اگرچہ ان کے تعلیمی نظریات سے کلی اتفاق کرنا بہت مشکل ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ اب تک ان کے تعلیمی نظریات کو صحیح طور پر نہیں سمجھا گیا یا کم از کم پیش نہیں کیا گیا۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان نے بڑا اچھا کیا کہ ذاکر صاحب کے تعلیمی نظریات پر تفصیلی بحث کی اور ان کی اپنی تحریروں اور تقریروں کے طویل اقتباسات دیکر قاری کے لئے ایک مربوط اور جامع تصور پیش کر دیا ہے جن سے کئی غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن حیرت ہوتی ہے کہ علم و فضل کے اس قدر بلند مقام پر فائز ہونے کے باوجود دین و مذہب اور قومیت سے متعلق ڈاکٹر ذاکر حسین کے خیالات میں بعض جگہ بے ربطی بلکہ تضاد سا محسوس ہوتا ہے، (مثلاً ص ۱۱۱، ۱۱۲ وغیرہ پر ہندی قومیت اور اسلام کے تعلق پر بحث) ڈاکٹر ذاکر حسین نے گورنر بہار اور نائب صدر ہند کی حیثیتوں میں جس اعلیٰ کردار، بلند اخلاق اور تواضع کا مظاہرہ کیا اس پر بھی آگے چل کر مصنف نے روشنی ڈالی ہے۔ اس تفصیل سے پتہ چلتا ہے کہ جامعہ ملیہ نے مولانا محمد علی جوہر اور حکیم اجمل خان جیسے اکابر و فاضل کی سرپرستی اور رہنمائی میں جو لوگ تیار کئے تھے انہوں نے کس طرح اپنے اساتذہ کی توقعات کو پورا کیا پھر خود جامعہ ملیہ کی انہوں نے جس انداز اور لگن سے خدمت کی اس سے ان کی نیک نفسی اور خلوص کا بھی پتہ چلتا ہے۔ جامعہ سے وہ بائیس سال وابستہ رہے اور ہر طرح کے مالی اور سیاسی نشیب و فراز کے باوجود انہوں نے جامعہ سے تعلق توڑنا گوارا نہ کیا، اس دوران ان کو عثمانیہ یونیورسٹی کی وائس چانسلری بھی پیش کی گئی (ص ۱۵۱) لیکن انہوں نے اس کو قبول نہ کیا۔

ڈاکٹر یوسف حسین نے خود بھی جامعہ ملیہ میں تعلیم حاصل کی۔ وہ تقریباً پانچ سال جامعہ میں رہے (ص ۱۹۵)۔ اس دوران انہوں نے جامعہ میں کیا دیکھا، کس کو کیسا پایا، کیا پڑھا اور کیا سیکھا، یہ

سب تفصیل کتاب کے پانچویں باب "جامعہ کی زندگی" میں دی گئی ہے اس باب کا سب سے دلچسپ اور معلومات افزا حصہ وہ ہے جس میں انہوں نے جامعہ کے اساتذہ کا تعارف کرایا ہے۔ خاص طور پر مولانا محمد سورتی اور مولانا اسلم جیراجپوری کے حالات بڑے دلچسپ ہیں۔ لیکن شاید اپنے اساتذہ میں وہ سب سے زیادہ متاثر تاریخ اور سیاسیات کے پروفیسر کیلاٹ صاحب سے ہوئے جن کا ذکر انہوں نے آٹھ دس صفحات میں کیا ہے۔ اس باب میں جامعہ ملیہ کے نصاب تعلیم، وہاں کے طریقۂ تدریس اور کانگریس کی تحریکات میں طلبۂ جامعہ کی شرکت پر بھی خاص معلومات ملتی ہیں۔ اس باب میں اقبال سے ملاقات کے زیر عنوان مصنف نے علامہ اقبال سے اپنے دلی تعلق اور اس کے آغاز کا بھی ذکر کیا ہے۔ جب وہ جامعہ میں داخل ہوئے تو اُن کو بانگ درا پوری حفظ تھی (ص ۱۹۳) دوسری فارسی تصانیف کے بھی کافی حصے ان کو یاد تھے۔ ان کو اور ان کے چھوٹے بھائی محمود حسین خان مرحوم کو اقبال سے ملنے کا بڑا اشتیاق تھا۔ ۱۹۲۴ء میں ان دونوں نے خاص طور پر اقبال سے ملاقات کے لئے لاہور کا سفر کیا اور زیارت اقبال سے شادکام ہوئے۔ اس ملاقات میں اقبال بار بار مولانا محمد علی کا ذکر کرتے رہے۔ انہوں نے یہ بھی بتایا کہ مولانا محمد علی کی خواہش تھی کہ اقبال جامعہ کی صدارت قبول کر لیں لیکن وہ صحت کی خرابی کی وجہ سے معذور رہے (ص ۱۹۴) اقبال سے ان کی دوسری ملاقات ۱۹۲۷ء میں دوبارہ ہوئی، اس موقعہ پر ان کی مفکر اسلام سے تفصیلی ملاقات رہی۔ اب اُن میں اس قدر پختگی آگئی تھی کہ وہ اقبال سے استفادہ کر سکیں (ص ۱۹۴) اس ملاقات میں ڈاکٹر یوسف حسین نے محسوس کیا کہ اقبال ہندوستانی مسلمانوں کی طرف سے بے حد متفکر ہیں، وہ کہتے تھے کہ جب تک مسلمانوں کی علیحدہ مملکت نہ ہوگی ان کا دین و تمدن خطرہ میں رہے گا (ص ۱۹۴-۱۹۵) ان ملاقاتوں سے یوسف حسین خان کو اقبال سے جو عقیدت تھی اس میں اضافہ ہو گیا (ص ۱۹۵)۔

اس باب میں مصنف نے یہ بھی بتایا ہے کہ انہوں نے جامعہ کے کتب خانہ میں انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا وہ نسخہ بھی دیکھا جو مولانا محمد علی جوہر کے تصرف میں رہ چکا تھا اس پر مولانا کے قلم سے طویل حواشی بھی تھے، خاص طور پر جہاں کسی مقالہ نگار نے اسلام کے خلاف کوئی بات لکھی تھی وہاں مولانا کے قلم میں بڑی روانی اور جوش محسوس ہوتا تھا (ص ۱۹۶) یوسف حسین خان نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ ان حواشی و تاثرات کو اگر کوئی علیحدہ کر کے شائع کر دے تو ایک اچھی خاصی

کتاب نکل آئے گی۔

چھٹا باب دیارِ فرنگ مصنف کے قیام فرانس اور وہاں ان کی تعلیم کے تاثرات وخیالات پر مشتمل ہے۔ فرانس کی خواتین، فرانسیسیوں کے تہوار، فرانسیسی خاندان، سوربون یونیورسٹی، سوربون اور فرانس میں ارتقائے تعلیم کی تاریخ، پیرس شہر، پیرس کے اہل علم، فرانسیسی تہذیب، فرانسیسی ادب اور اس جیسے بہت سے اہم اور دلچسپ موضوعات پر مصنف نے ایک ادیب اور نقاد کی حیثیت سے گفتگو کی ہے۔ ان کو اٹلی، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ پیرس میں قیام کے دوران ان کو ہندوستان کے متعدد اصحاب کو بھی بہت قریب سے دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ ان میں موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو، مولانا محمد علی، سجاد ظہیر وغیرہ شامل ہیں۔ مولانا محمد علی نے ۱۹۲۸ء میں اپنے سفر یورپ کے دوران یوسف حسین ہی کے پاس پیرس میں قیام کیا۔ اس قیام کا ذکر خود مولانا نے اپنے سفرنامہ میں (جو دراصل خطوط کا مجموعہ ہے) کیا ہے۔ مولانا کے قیام پیرس کی خاصی تفصیل اس باب میں دی گئی ہے۔ مولانا کی بذلہ سنجی، ظرافت اور طنز و مزاح کے بھی بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ جن کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ دینداری اور خلوص کے لئے اتنک بار چہروں اور خشک اور بے رونق صورتوں کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ مولانا کے ہاں بیک وقت یہ دونوں پہلو نظر آتے ہیں۔

مغربی تہذیب کے عام تاثر پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے ایک بہت پتے کی بات جس سے ان کی بالغ نظری کا خوب اندازہ ہوتا ہے۔ یہ کہی ہے کہ مشرقی ممالک میں پارلیمانی نظام حکومت اس شکل وصورت میں قائم نہیں رہ سکے گا جو انگلستان میں ہے۔ دنیا کی کوئی قوم تاریخی عمل کو یک بیک ظہور میں نہیں لاسکتی، اس میں ترقی، حوال کے لحاظ سے تصرف پذیری لازمی ہے۔ تاریخ کی اسی دھوپ چھاؤں میں قومیں رنگی تقدیر بناتی اور بگاڑتی ہیں"۔ (ص ۲۰۷)

۱۹۳۰ء میں یوسف حسین فرانس سے واپس ہوئے، ہندوستان میں ان کو حیدرآباد میں مستقل قیام کرنے اور وہاں اپنی باقاعدہ عملی زندگی کے آغاز کرنے کا موقعہ ملا۔ ساتویں باب میں انہوں نے قیام حیدرآباد کا ذکر کیا ہے۔ اس باب میں مرحوم حیدرآباد کی علمی زندگی، سرکاری نظام کی علمی و ادبی سرپرستی و حوصلہ افزائی کے علاوہ حیدرآباد کی لازوال یادگار جامعہ عثمانیہ اور وہاں کے ارباب علم و دانش کا تفصیلی تذکرہ بھی موجود ہے سابق شاعر انقلاب جوش ملیح آبادی کا بھی ذکر ہے۔

جوشؔ اس زمانہ میں وہاں ناظر ادبی تھے اور ان کا کام یہ تھا کہ ترجموں پر املا لحاظ سے ایک نظر ڈالیں اُن کے اصلاح کردہ اور نظر ثانی شدہ بعض ترجمے مزید فنی نظر ثانی کے لئے یوسف حسین کو دیئے گئے تو پتہ چلا کہ جوشؔ صاحب نے ان پر محض اچٹتی ہوئی نظر ڈالی تھی۔ بعض جگہ چالیس پچاس صفحوں تک سوائے ایک آدھ نشان کے کچھ نہ تھا (ص ۳۱۳)۔ دوسرے اصحاب علم کو بھی جوشؔ صاحب یہ شکایت تھی کہ وہ محنت سے اپنا فرض ادا نہیں کرتے (ص ۳۱۲)۔

جوشؔ صاحب کے سلسلہ میں دلچسپ اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ وہ اقبالؔ کو بڑا شاعر ماننے سے انکار کرتے تھے اور میں (یوسف حسین) اسے اپنے دور کا سب سے بڑا شاعر مانتا ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جوشؔ صاحب کو غالباً یہ بات ناگوار تھی کہ لوگ اقبالؔ کی اتنی تعریف کیوں کرتے ہیں یہ حق تو ان کا ہے۔ میں اسے ان کی سادہ لوحی پہ محمول کرتا ہوں"؛ ص (۳۱۳)

عثمانیہ یونیورسٹی کے تعلق سے اس باب میں سب سے زیادہ تفصیلی تذکرہ بابائے اُردو مولوی عبدالحق کا ہے جن کو یوسف حسین عثمانیہ یونیورسٹی کا اصل مؤسس قرار دیتے ہیں (ص ۳۱۴) اُردو زبان کے فروغ کے سلسلہ میں مولوی صاحب نے پچاس برس تک جو خدمات انجام دیں اُن کا خاصا تذکرہ بلکہ جھلک اسی باب میں ملتی ہے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مولوی عبدالحق شیعہ حضرات کے بارے میں خاصے متشدد خیالات رکھتے تھے۔ محمود احمد عباسی نے بھی اسی مفروضہ کو خوب آگے بڑھایا۔ لیکن یوسف حسین نے اپنے طویل ذاتی مشاہدہ کی بناء پر اس خیال کی تردید کی ہے (ص ۳۲۶-۳۲۸)۔ جوشؔ بلگرامی صاحب نے اس بارے میں عبدالحق کے خلاف جو کچھ لکھا ہے، یوسف حسین نے اس کی تردید کی ہے۔

یہ کیونکر ممکن تھا کہ یوسف حسین سا ادیب و نقاد اور نکتہ رس برسوں حیدرآباد میں رہے اور ایلورا اور اجنتا کے شہرۂ آفاق آرٹ اور تصاویر کو نہ دیکھے۔ انہوں نے بارہا آرٹ کے یہ نادر اور تاریخی نمونے دیکھے کتاب کے کئی صفحات میں انہوں نے ان تصاویر کی تفصیل بیان کی ہے۔ ان میں سے اکثر تصاویر برہنگی اور عریانی کا شاہکار ہیں، جبکہ ان کو بنانے والے فنکار وہ بدھ بھکشو ہیں جو لذاتِ نفس سے جان چھڑانے کے لئے ترکِ دنیا کر چکے تھے اس تضاد کی وجہ یوسف حسین کے الفاظ میں یہ ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں اور جب کبھی رہبانیت اختیار کی گئی تو اس کا یہی

ردعمل ہوا..... نسوانی غمزہ و ادا کی کوئی صورت ایسی نہیں جو ان تصویروں میں موجود نہ ہو۔ جنسی لذت اندوزی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جسے فن کاروں نے نمایاں نہ کیا ہو۔ یہ اُس تعلیم کا ردعمل تھا جو تجرد اور رہبانیت سکھاتی تھی۔ اس طرح وہ مذہبی فلسفہ جو زندگی کے حقائق کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے زندگی اس کے ماننے والوں سے انتقام لیتی ہے۔" (ص ۲۲۴-۲۲۵)

حیدرآباد کی دوسری ادبی اور علمی شخصیات میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، آغا حیدر حسن، مسز سروجنی نائیڈو، شاہزادی درشاہوار، سر اکبر حیدری، ان کی بیگم، نواب سالار جنگ، مہدی نواز جنگ اور کئی دوسرے اصحاب کا اچھا اور دلچسپ تعارف کرایا گیا ہے۔ آخر میں حیدرآباد کی آخری دور کی تاریخ اور سقوط حیدرآباد کے المناک واقعات کا بھی ذکر ہے۔ حیدرآباد کے واقعات خاصے معلومات افزا ہیں۔ انجمن اتحادالمسلمین کے آخری اور دیو مالائی شہرت کے مالک صدر قاسم رضوی مرحوم کے کردار کے بارے میں خاصی متضاد باتیں کہی جاتی رہیں یوسف حسین کو ان تمام واقعات کو قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا انہوں نے اپنے ذاتی مشاہدہ کی بنا پر المیہ حیدرآباد کی ذمہ داری وہاں کے ناتجربہ کار سیاستدانوں پر ڈالی ہے جن میں وزیراعظم میر لائق علی اور سید قاسم رضوی مرحوم وغیرہ بھی شامل ہیں۔ قائداعظم محمد علی جناح نے جو عملی سیاست کا وسیع تجربہ رکھتے تھے قطعی طور پر کہا تھا کہ حیدرآباد کو ایک سال کے لئے معاہدۂ انتظام جاریہ، کو قبول کر لینا چاہیے (ص ۲۹۲) لیکن میر لائق علی نے اس مشورہ کو نہ مانا۔ دوسری طرف قاسم رضوی نے بعض ایسی اشتعال انگیز تقریریں کیں جن کی بنا پر حکومت ہند کی خفگی بجا طور پر بڑھ گئی" (ص ۲۹۳) پھر اتحادالمسلمین کی قیادت نے کمیونسٹ پارٹی سے اتحاد کرکے یہ سمجھا کہ اب سارے ریاستی عوام اس کے ساتھ ہیں یہ ایک ایسی سخت غلطی تھی جس کا خمیازہ سب کو بھگتنا پڑا (ص ۲۹۴)

ڈاکٹر صاحب کی رائے میں" حیدرآباد کی قیادت اور وزارت کی غلطی یہ تھی کہ اس نے ان انقلابی حالات کا ٹھیک اندازہ نہیں لگایا جو انگریزوں کے ہندوستان سے جانے اور ملک میں جمہوری اور پارلیمانی نظام حکومت قائم ہونے سے ظہور میں آئے" (ص ۴۰۵) اگر حیدرآباد کی قیادت ذرا دوربینی کا مظاہرہ کرتی تو شاید ہزاروں بے گناہوں کے خون کی ارزانی دیکھنے میں نہ آتی۔

حیدر آباد سے متعلق اس باب کے آخر میں مصنف نے بعض ان دانشوروں کا بھی ذکر کیا ہے جن سے اُن کو قیام حیدر آباد کے دوران ملنے کا موقع ملا۔ ان میں مشہور مترجم قرآن پکتھال، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالماجد دریابادی، خواجہ غلام السیدین، حسرت موہانی، جگر مراد آبادی، فانی بدایونی، مرزا اصغر گونڈوی اور قاضی عبدالغفار قابل ذکر ہیں۔ بالخصوص حسرت جگر اور فانی جیسے ادیبوں و شاعروں کے حالات نہایت دلچسپ ہیں۔

آٹھواں اور آخری باب علی گڑھ سے متعلق ہے جہاں مصنف نے ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۵ء تک بطور پرو وائس چانسلر کام کیا۔ اس باب میں آزادی کے بعد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے حالات و مسائل کا گہرا اور فاضلانہ تجزیہ کیا گیا ہے۔ ۱۹۵۸ء میں یونیورسٹی کے معاملات کی جو تحقیقاتی کمیٹی بنی تھی اس کی بھی تفصیل دی گئی ہے۔ ۱۹۶۵ء میں طلبہ نے جو نامناسب اور شرمناک ہڑابازی کی اور جس طرح تجربہ کار، معمر اور قابل احترام اساتذہ کو زدوکوب کیا اس کی دلخراش داستان بھی موجود ہے۔ خود ڈاکٹر یوسف حسین خان اور پروفیسر خلیق احمد نظامی شدید زخمی ہوئے۔ مسلم یونیورسٹی کے اس سات سالہ قیام کے دوران مصنف کو ہندوستان میں آزادی کے بعد اسلامی تعلیم و ثقافت کی بقا اور مستقبل پر بھی غور کرنے کا یقیناً موقعہ ملا ہوگا۔ انہوں نے ان موضوعات سے متعلق کئی مسائل کی نشاندہی بھی کی ہے۔

یہ ہے اس کتاب کے مباحث کی ایک سرسری سی جھلک۔ پوری کتاب اس قدر دلچسپ اور معلومات افزا ہے کہ ایک بار شروع کرنے کے بعد ممکن نہیں کہ قاری ختم کئے بغیر اس کو چھوڑ دے۔ مصنف جا بجا گھومے پھرے ہیں، ملک اور شہر شہر کے تجربات و مشاہدات سامنے آتے ہیں۔ اہل علم و ادب کا تذکرہ ہے۔ مصنف کو برصغیر کے بڑے بڑے ارباب سیاست کو قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے بارے میں تاثرات ملتے ہیں۔ سیاسی تحریکات کے بارے میں بطور ایک عالم اور ادیب ان کا ردعمل کیا ہوا یہ بھی پتہ چلتا ہے۔ جا بجا حب الوطنی کے اعلیٰ جذبات جھلکتے ہیں۔ ہر واقعہ اور مشاہدہ سے سبق لینے کا جو ملکہ اللہ نے ان کو عطا کیا ہے اس میں قاری کو بھی شریک کر لیتے ہیں۔ پھر ان کی بے پایاں علمی تلاش کا جذبہ ہے جو ہر وقت ان کے ساتھ رہتا ہے۔ پیرس کی حسین شامیں ہوں یا حیدر آباد دکن میں اجنتا کی تصویریں وہ ہر موقعہ پر علمی نتائج

اخذ کرنے سے نہیں چوکتے۔ ایک اور دلچسپ چیز مصنف کے طبی تجربات ہیں جو جا بجا نظر آتے ہیں (مثلاً ۶۶، ۶۷، ۱۵۰) غرض پوری کتاب نظیری کا یہ مشہور مصرعہ گنگناتی محسوس ہوتی ہے کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست ۔

پھر زبان کی شستگی، محاوروں اور انداز بیان کی بندش اور چستی تو ایسی چیزیں ہیں جو روح اقبال اور اُردو غزل کے مصنف کے ہاں جتنی بھی ہوں ان کا حق ہے۔ ان سب چیزوں کے ساتھ غرور و تعلّی سے پاک صاف انداز تحریر قاری کو اپنی طرف متوجہ کئے بغیر نہیں رہتا۔ پوری کتاب میں کہیں کوئی ادعا نہیں۔ کوئی بڑائی نہیں محسوس ہی نہیں ہوتا کہ لکھنے والا وہ شخص ہے جس کی ہر کتاب میں اپنے موضوع کی انتہائی کتابوں میں سے ہے۔ نہ صرف کتاب میں بلکہ شاید مصنف اپنی عام زندگی میں بھی تواضع کے اس قدر معیار پہ عمل پیرا ہیں (ص ۴۲۹، ۴۳۱)

پوری کتاب میں کہیں بھی کوئی اختلافی بحث نہیں چھیڑی گئی۔ کسی سیاسی، یا نظریاتی مخالف کے خلاف کچھ نہیں لکھا گیا۔ مصنف ایک ایسے مفکر اور سیاسی لیڈر کے بھائی ہیں جن کے سیاسی اور تعلیمی نظریات سے بہتوں کو اختلاف رہا ہے اور اب بھی ہے لیکن انہوں نے اول تو ان معاملات کو چھیڑا نہیں، اگر کہیں کوئی اشارہ کیا بھی ہے تو نہایت عمدہ پیرائیہ بیان میں جس سے کسی کی کوئی دل آزاری نہیں ہوتی ۔

لیکن افسوس ہے کہ ان خوبیوں کی حامل یہ کتاب طباعت کے اس معیار پہ چھپی ہے جس سے کم کسی معیار کا شاید بیسویں صدی کے ربع آخر میں تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ ممکن ہے اس کی وجہ ناشرین کی زبردست مالی مجبوریاں ہوں۔ لیکن یہ کتاب اس کی مستحق تھی کہ اس کو طباعت کے اعلیٰ ترین معیار پہ چھاپا جاتا۔ افسوس ہے کہ ایسے ادارے جن کا کام محض فکری پراگندگی پیدا کرنا رہ گیا ہے ان کو وسائل کی فراوانی حاصل ہے اور دارالمصنفین اعظم گڑھ جیسا تاریخ ساز ادارہ شاید اس لئے مالی مشکلات کا شکار ہے کہ وہ ہندوستان میں اسلامی علوم اسلامی تہذیب، اُردو زبان اور اُردو ادب کی مقدور بھر خدمت کر رہا ہے ۔

****

تبصرہ کتب

ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

از محی الدین ایوبی۔ اتحاد پبلیکیشنز کراچی۔

قیمت :۔ .... ۵؍ روپے

اس کتابچہ میں سوشلزم اور سوشلسٹوں کی پُرزور مذمت کی گئی ہے۔ جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے سوشلسٹوں کے خلاف انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ بڑی حد تک صحیح ہے لیکن بعض دیگر ممالک بالخصوص چین میں سوشلزم کا جو تجربہ کیا گیا ہے اس کی روشنی میں محی الدین ایوبی صاحب کا تجزیہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ چین اور روس نے سوشلزم کے تحت جو ترقی کی ہے اس سے انکار کرنا مشکل ہے۔ البتہ یہ اور بات ہے کہ سوشلزم اپنے ساتھ کچھ خرابیاں بھی لاتا ہے مثلاً وہ فرد کی آزادی کو بالکل سلب کر لیتا ہے اور انسانی ذہن کو مفلوج بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ محی الدین ایوبی نے سوشلزم کے اس پہلو کی طرف اشارات بھی کئے ہیں۔ آخر میں انہوں نے اسلامی نظام اور بالخصوص خلافت راشدہ کی برکات کا تذکرہ کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خلفائے راشدین نے جو نظام قائم کیا تھا وہ سوشلزم سے بہتر اور زیادہ ارفع و اعلیٰ تھا مگر عہد جدید میں اس نظام کا احیاء کس طرح کیا جائے اس پر مصنف نے کوئی روشنی نہیں ڈالی اور نہ ان مشکلات کا کوئی ذکر کیا ہے جو اس راہ میں پاکستانی مسلمانوں کو درپیش ہیں۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ مصنف زمانہ حال کی مناسبت سے اسلامی نظام کا ایک واضح خاکہ پیش کرتے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

****

فکر و نظر کا ایک مضمون "اقبال مسجد قرطبہ میں"

ماہنامہ فکر و نظر بابت ماہ ستمبر ۱۹۷۰ء میں جناب صدیق جاوید کا ایک مقالہ بعنوان "اقبال مسجد قرطبہ میں" شائع ہوا ہے۔ جس کی بھرپور تردید کرتے ہوئے مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ "اقبال مسجد قرطبہ میں" جیسے مضامین کی اشاعت پر کڑی نظر رکھنے کی اشد ضرورت ہے۔ (ص ۱۳۴) کیونکہ یہ مضمون غلط بیانیوں سے پُر ہے اور نہ حقائق اور واقعات کے اعتبار سے قطعی بے بنیاد ہے اور محض واقعہ نگاری کا ایک ایسا نمونہ ہے جو سراسر تخیل اور تصور کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس میں بہت سی باتیں واقعاتی اور تاریخی لحاظ سے غلط ہیں"۔ (ص ۱۳۵)

اصل مضمون کے مصنف جناب محمود الرحمٰن کا یہ مضمون جس کی تردید کی ضرورت جناب صدیق جاوید نے محسوس کی روزنامہ "جنگ" کراچی کے اقبال ایڈیشن (۲۲ اپریل ۱۹۷۵ء) میں شائع ہوا تھا۔ میرے علم میں یہ بات پہلی بار "فکر و نظر" کے ذریعہ آئی کہ یہی مضمون "اوراقِ گم گشتہ" نامی کسی کتاب میں بھی شامل ہے جو اقبال سے متعلق غیر مدون تحریروں پر مشتمل ہے۔ اور جس کے مرتب رحیم بخش شاہین ہیں۔

"جنگ" کے اقبال ایڈیشن میں زیرِ نظر مضمون کے شائع ہوتے ہی میں نے ایک مراسلہ میں اس کے مندرجات کی حقائق و واقعات کی روشنی میں بھرپور تردید کی جو "جنگ" (۲۵ اپریل ۷۵ء) میں شائع ہوا۔ اس مراسلے کے بعض فقرے بعینہٖ وہی ہیں جو جناب صدیق جاوید کے متذکرہ بالا مضمون کے ص ۱۳۶ کے نصف اوّل میں شائع ہوئے ہیں۔ اصل مضمون نگار جناب محمود الرحمٰن کی حقائق سے بے خبری اسی سے ظاہر ہے کہ انہوں نے سر ٹامس آرنلڈ کی مشہور کتاب "Preaching of Islam" کو دیکھا تک نہیں۔ اور نہ ہی ان کی نظر سے اس کا اردو ترجمہ بعنوان "دعوتِ اسلام" گزرا ہے۔ ورنہ وہ کبھی یہ غلطی نہ کرتے کہ یہ کتاب چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ ایسے ہی انہیں یہ بھی معلوم نہیں تھا۔ کہ سر ٹامس آرنلڈ ایک پہلودار شخصیت تھے اور عربی زبان پر عبور رکھنے کے علاوہ وہ فلسفہ اور فنِ مصوری کے بھی ایک بلند پایہ عالم تھے۔ انہوں نے اسلام میں مصوری پر بھی ایک کتاب لکھی تھی۔ ان کی تصنیفات کی ایک مفصل فہرست نجیب العقیقی نے اپنی تالیف "المستشرقون" (طبع دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۵ء) کی دوسری جلد کے ص ۵۰۴ - ۵۰۵ پر دی ہے۔ جس میں دعوتِ اسلام

اور Painting in Islam کے علاوہ العقیدہ الاسلامیہ (طبع ۱۹۲۸ء) کتاب الاسلامی (طبع ۱۹۲۹ء) خریف رتھی کی کتاب المنیتہ والا مل کا ایک باب جو معتزلہ کے بارے میں ہے شامل ہیں۔ سر ٹامس آرنلڈ ۱۸۶۴ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۰ء میں لندن میں فوت ہوئے۔ Robert Briffat کے قلم سے ان کا مختصر سا ترجمہ جو جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی (۱۹۳۵ء) میں شائع ہوا نجیب العقیقی کے الفاظ میں درج ذیل ہے۔

تعلم فی کیمبریدج وقضی عدّة سنوات فی الهند، استاذاً فی جامعة علیجرة (۱۸۸۸-۹۸) واستاذاً للفلسفة فی لاهور (۱۸۹۸-۱۹۰۴) ومساعداً لأمین مکتب دیوان الهند (۱۹۰۴-۹)۔ وهو أول من جلس علی کرسی الأستاذیة فی قسم الدراسة العربیة فی مدرسة اللغات الشرقیة بلندن (۱۹۰۴) ثم اختیر عمیداً لها ۱۹۲۱ وقد زار مصر فی اوائل سنة ۱۹۳۰۔ وحاضر فی الجامعة المصریة عن الفن الاسلامی۔ (المستشرقون الجزء الثانی۔ طبع ۱۹۶۵ء۔ ص ۵۰۴)۔

نیز یہ امر بھی قابل غور ہے کہ جب جنوری ۱۹۳۲ء میں علامہ اقبال نے سپین کا سفر اختیار کیا تو کیا وہ اس قدر غیر معروف اور بے اثر شخصیت تھے کہ سپین جانے کے لئے انہیں سر ٹامس آرنلڈ کا سہارا لینا پڑا۔ ۱۹۳۲ء تک علامہ کی شہرت یورپ کے مختلف ملکوں میں پھیل چکی تھی۔ پروفیسر نکلسن جیسے نامور نگار ان کی بعض تصانیف کے انگریزی تراجم شائع کر چکے ہیں۔ اور علامہ کا گول میز کانفرنس پر مندوب کی حیثیت سے شریک ہونا ہی ان کی سیاسی اہمیت کی دلیل ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ اس زمانہ میں سپین کے سفر پر اس ملک کی حکومت کی جانب سے کوئی پابندی عائد نہ تھی۔

بزمی انصاری

****

اعــلان

ادارهٔ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبهٔ مجلات قائم کیا ہے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں۔ ہم ایسے مجلات کی سابقه جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں، از راہ کرم شعبهٔ لائبریری کے انچارج سے رابطه قائم کریں۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

اداره تحقیقات اسلامی کا کتب خانه اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانه ہے، اس میں مندرجه ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ہیں۔ علم دوست حضرات سے التماس ہے که وه ان کتابوں کے حصول میں ہماری مدد کریں اور از راه کرم لائبریرین اداره سے رابطه قائم کریں۔

مطلوبه کتابیں یه ہیں۔

۱۔ نزهة الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷
۲۔ الذریعه از آقا بزرگ تہرانی ۔ جلدیں ۸،۱۵-۱۹،۲۱، ۲۲ تا آخر
۳۔ أعیان الشیعه ازسید محسن الأمین ۔ جلدیں ۳۷-۴۰
۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار ۔جلدیں ۱-۳، ۸-۱۰، ۱۷، ۱۹۔
۵۔ تفسیر الحسنات از محمود احمد قادری ۔ جلدیں ۱، ۳
۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن ۔ جلدیں ۴ تا آخر۔
۷۔ بحارالانوار از اقاباقر مجلسی ۔ جلدیں ۱۱-۳۳، ۳۶ تا آخر۔

اداره تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

ہماری مطبوعات ۔ مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد	:	ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد ۔
		آئیڈیل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد ۔
پشاور	:	ایم جے ۔ بکس انٹر نیشنل، ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی ۔
راولپنڈی	:	بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی ۔
		اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی ۔
دینا	:	سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم ۔
ڈیرہ نواب صاحب	:	عبدالغفور شمیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب ۔
خانیوال	:	کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال ۔
سیالکوٹ	:	ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ ۔
کراچی	:	ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱۳۱/۱ وحدہ اباد کراچی ۱۸ ۔
		پاکستان لا ہاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی ۔
		عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲ ۔
		اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاہور ۔
		حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور ۔
		فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور ۔
		کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور ۔
		سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوھاری گیٹ، لاہور ۔
		سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور ۔
		مکتبہ رشیدیہ، ۲۵ ۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور ۔
لودھراں	:	خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان ۔
ملتان	:	ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان ۔
کوئٹہ	:	گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد ۔

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد ۱۵ — ذی الحجہ ۱۳۹۷ھ، محرم ۱۳۹۸ھ شمارہ ۵-۶

نومبر، دسمبر ۱۹۷۷ء

مضامین

تعارف

اس خاص شمارہ کے شرکاء

— ڈاکٹر رشید احمد جالندھری	— ڈائریکٹر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد
— ڈاکٹر محمد اجمل	— نیشنل پروفیسر، شعبہ نفسیات، قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد۔
— پروفیسر کرار حسین	— سابق وائس چانسلر، کوئٹہ یونیورسٹی۔
— ڈاکٹر منظور احمد	— صدر شعبہ فلسفہ، کراچی یونیورسٹی۔
— سی، اے، قادر	— سابق صدر شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی۔
— ایم۔ ایس ناز	— فیلو، ادارہ تحقیقات اسلامی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

سال اقبال

اس سال سرکاری اور عوامی سطح پر بڑے جوش و خروش سے سال اقبال منایا گیا ۔ جس کا اختتام لاهور بین الاقوامی اقبال کانفرنس پر هوا ۔ جس میں مشرق اور مغرب کے دانشمندوں نے فکر اقبال کے مختلف گوشوں پر مقالات پڑھے ۔ بے شبہ اقبال پر برصغیر کی تمام قومیں بالعموم اور مسلمان بالخصوص فخر کرتی هوئی یه کہه سکتی هیں که صدیوں کے بعد ان کی صفوں میں ایک ایسا مرد قلندر نمودار هوا جس نے اپنی پیغمبرانه شاعری اور آسمانی بصیرت کے بل پر برصغیر کے لوگوں کو زندگی کے حقائق سے آگاہ کیا اور بتایا که یه عمل هی کا فرشته هے جو قوموں کے سر پر سیادت و قیادت کا تاج رکھتا هے ۔ مسلمانوں کو ان کی تاریخ سے باخبر کرتے هوئے یه بتایا که عهد حاضر میں اخلاقی بنیادوں پر ایک ایسی سوسائٹی کا قیام ناگزیر هوگیا هے ، جو استحصال اور استبدادیت کے هر نشان سے پاک هو، یہی سوسائٹی دکھی انسان کو سہارا دے سکتی هے ۔ اقبال اپنے گہرے مشاهدے اور ٹھوس مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے که رنگ، نسل، زبان اور عقیده سے بالاتر معاشرے کا قیام هی بنی نوع انسان کے لئے سود مند هو سکتا هے، اور اسلام نے اس سلسله میں تاریخ میں عملی تجربه بھی فراهم کردیا هے ۔ اگر اس تجربه کو پھلنے پھولنے کی اجازت دی

جاتی تو آج نہ صرف مسلمانوں بلکہ بنی نوع انسان کی تاریخ دوسری ہوتی۔

یہاں اس بات کا ذکر بیجا نہ ہوگا کہ روحانی اور اخلاقی قدروں سے اقبال کی اسی وارفتگی و شیفتگی نے ان سے یہ کہلوایا کہ مسلمانوں کو از سرنو اسلام کے عالمگیر اصولوں اخوت، مساوات، محبت اور انصاف کی بنیاد پر معاشرے کی تشکیل کرنی چاہئے، تاکہ اس کے دامن سے عرب ملوکیت کے دھبہ کو دھویا جا سکے۔ مزید یہ کہ موجودہ وقت میں مغربی سرمایہدارانہ نظام اخلاقی نظام کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس قسم کی بات سٹیٹ بنک آف پاکستان کی ایک تقریب میں بانی پاکستان نے بھی کہی تھی، کہ موجودہ وقت میں مغرب کا اقتصادی نظام انسان کی مشکلات کو حل نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اسی مثالی معاشرے کے قیام کے لئے اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا پاکستان بن جانے کے بعد پاکستانی قوم نے اپنے اجتماعی، ثقافتی اور سیاسی مسائل کو فکر اقبال کی روشنی میں حل کیا ہے؟ جواب میں ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ پاکستانی تاریخ شاید اس ماتم سے کبھی فارغ نہ ہوسکے کہ ہم نے اقبال اور جناح کی تعلیمات کو پس پشت ڈالا، جس کے نتیجے میں ہم خوفناک اخلاقی اور سیاسی بحران کا شکار ہوئے۔ اقبال کی تعلیمات سے تغافل برتنے کی ایک مثال یہ ہے کہ اقبال کے قیمتی انگریزی لیکچرز کو جو عہد جدید میں اسلام کی تشکیل نو میں ایک انوکھی دستاویز ہے، آج تک ہم اچھے ڈھنگ سے شائع نہ کر سکے۔ کیا پاکستان میں شائع شدہ نسخے کو ہم دنیا کے کسی سکالر کے سامنے پیش کر سکتے ہیں؟ اس کی ذمہ داری جس پر بھی ہو مگر یہ ایک قومی المیہ ہے۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ان انگریزی لیکچرز کا عربی ترجمہ کئی بار قاہرہ سے شائع ہوچکا ہے جو اپنی چند خامیوں کے باوجود پاکستان کے انگریزی اور اردو ایڈیشن سے بہتر ہے۔

چنانچه ہماری پاکستانی سکالرز سے درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کا نفیس ترین ایڈیشن شائع کرنے کے لئے ایک کمیٹی کی تشکیل کریں جو اسلامی اور مغربی فلسفہ کے ماہرین پر مشتمل ہو۔ تاکہ اس کتاب پر تشریحاتی نوٹ لکھے جا سکیں۔ اس سلسلہ میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور کے فاضل ڈائریکٹر نے کام بھی کیا ہے، جس کا ایک حصہ ہم نے بھی دیکھا ہے۔ اس کتاب کا نہ صرف دانش گاہوں بلکہ دینی مدراس میں بھی پڑھایا جانا ضروری ہے ہے۔ اگر یہ کتاب درس نظامی کا حصہ ہوتی تو آج فکر اسلامی کی تشکیل نو کا مسئلہ ہمارے سامنے صاف اور واضح ہوتا۔ ایسے ہی فلسفہ سیاست کے ماہرین کا فرض ہے کہ وہ اقبال کے سیاسی افکار کی روشنی میں یہ بتائیں کہ ہم اپنے اجتماعی اور سیاسی فساد (corruption) پر کیوں کر قابو پاسکتے ہیں ؟ ہمیں اس بات کا بھی جائزہ لینا چاہیے کہ ہم کہاں تک اپنی خودی کی تربیت واستحکام میں کامیاب ہوئے ہیں کیا ہماری قومی خودی دریوزہ گری کی جو اخلاقی زندگی کے لئے انتہائی مہلک ہے، اجازت دیتی ہے ؟ سال اقبال کا ہم سے یہ جائز مطالبہ ہے کہ ہم اپنے انفرادی اور اجتماعی مسائل پر سوچ بچار کریں واقعہ یہ ہے کہ آزاد بحث اور نقد و تبصرہ کی راہ پر چل کر ہی ہم اقبال و جناح کی مقدس سرزمین کی صحیح طور پر خدمت کرسکتے ہیں۔

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

ابھی مولانا محمد یوسف بنوری کی رحلت کا زخم تازہ تھا کہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ بھی نومبر کے پہلے ہفتے میں یہاں سے چل بسے۔ ڈاکٹر موصوف مولانا بنوری کی طرح صحیح معنی میں ایک مدرس اور معلم تھے۔ وہ ۱۹ اکتوبر ۱۹۰۱ء میں امرتسر میں پیدا ہوئے اور ۱۹۲۱ء میں اورینٹل کالج لاہور، سے عربی میں ایم۔اے کرنے کے بعد لاہور ہی میں اسلامیات کے لیکچرر مقرر ہوئے۔ تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ انھوں نے غیر ملکی زبانوں کو بھی پڑھا۔ یہاں اس بات کا ذکر شاید دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مرحوم نے فرانسیسی اور جرمن زبانیں سبقاً سبقاً امرتسر کے معروف قوم پرست رہنما ڈاکٹر سیف الدین کچلو سے پڑھیں۔ اطالوی اور ہسپانوی زبانیں بھی پڑھیں۔ اور پرنس کائتانی کی معروف کتاب ''تاریخ اسلام،، کے مقدمے کا ترجمہ اطالوی زبان سے کیا جسے مرحوم سید سلیمان ندوی نے ''معارف،، ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں شائع کیا۔ ۱۹۲۹ء میں وہ ایک وظیفے پر لندن چلے گئے جہاں ڈاکٹر اقبال کے استاد آرنلڈ اور مداح پروفیسر گب سے استفادہ کیا۔ لندن سے واپسی پر وہ مختلف کالجوں میں مدرس رہے اور آخر ۱۹۵۶ء میں پنجاب یونیورسٹی نے انھیں عربی پروفیسر مقرر کیا، جہاں وہ ۳ سال تک کام کرتے رہے۔

ڈاکٹر موصوف فطری طور پر خاموش مزاج تھے جس کی وجہ سے انھیں درس و تدریس اور مطالعہ و تحقیق سے گہرا شغف رہا۔ چنانچہ وہ تعلیم کے ساتھ ساتھ حیدرآباد دکن کے ممتاز انگریزی پرچے 'اسلامک کلچر' دارالمصنفین کے اردو مجلہ 'معارف' اور اس پائے کے دوسرے علمی پرچوں میں برابر لکھتے رہے۔ مقدمہ ابن خلدون اور دعوت اسلام (آرنلڈ) کا اردو ترجمہ بھی انھوں نے شائع کرایا۔

وفات سے قبل انھوں نے اپنی قیمتی لائبریری کا ایک حصہ پنجاب یونیورسٹی کو ھدیہ دے دیا اور بعض کتابیں ھم نے اپنے قیام لاھور میں علماء اکیڈمی کی لائبریری کے لئے ارزاں قیمت پر ان سے حاصل کیں۔ دو سال قبل انھوں نے اپنے لطف و کرم سے نوازتے ہوئے بعض مسودات ھمیں عنایت کئے۔ جن میں ڈاکٹر حمید اللہ کی کتاب سیرت رسولؐ کا جو فرنچ زبان میں پیرس سے شائع ھوئی ھے، اردو ترجمہ بھی تھا۔ چونکہ یہ ترجمہ مکمل نہیں تھا اس لئے انھوں نے ھماری درخواست پر ترجمہ کو مکمل کرنے کا وعدہ فرمایا۔ اب پتہ نہیں کہ بقایا ترجمہ کہاں ھے؟ افسوس کہ ھم ان کی ناگہانی وفات سے قبل ان کے ارشاد کے مطابق ان سے ملاقات نہ کرسکے۔ ڈاکٹر موصوف نے اپنے پیچھے ایک بیوہ، دو بیٹے چھوڑے ھیں، جن سے ھمیں دلی ھمدردی ھے۔

انھوں نے پاکستان میں جس لگن، محنت، خاموشی اور انکساری سے زندگی بسر کی ھے، وہ اساتذہ اور طالب علموں دونوں کے لئے ایک روشن مثال ھے۔ موجودہ وقت میں جبکہ علماء کرام درس و تدریس کے تاریخی منصب کو چھوڑ کر سیاست کا رخ کر رھے ھیں، ایسے لوگوں کا وجود یقینا قابل قدر ھے جو رسول کریمؐ کی سنت پر عمل کرتے ہوئے تعلیم کے مقدس پیشہ سے وابستہ ھیں۔ کیونکہ حالیہ وقت میں اخلاقی اور اجتماعی بحران پر وقتی منصوبہ بندی یا پروپیگنڈا سے قابو پانا مشکل ھے۔ اس قومی مسئلہ کو صرف صحیح تعلیم

و تربیت کے فروغ ھی سے سلجھایا جا سکتا ھے ۔ جس کے لئے ٹھوس اور صبر طلب لائحہ عمل کی ضرورت ھے ۔

اقبال نمبر

یہ بات ھمارے لئے اعزاز کا موجب ھے کہ ھم برصغیر کے مایہ ناز مسلم فرزند ڈاکٹر محمد اقبال پر ''فکر و نظر،، کا خاص نمبر شائع کر رھے ھیں ۔ اس نمبر میں چند مضامین کے علاوہ، جن کا تعلق اقبال کے معروف انگریزی لیکچرز سے ھے، ان لوگوں کے انٹرویوز بھی ھیں جنھیں ڈاکٹر موصوف سے ملنے کا شرف حاصل رھا ھے ۔ اس نمبر کی ضخامت بڑھ جانے کی وجہ سے ھم انٹرویوز کا دوسرا حصہ جنوری کے نمبر میں شائع کر رھے ھیں ۔

علم اور مذہبی واردات

محمد اجمل

بیسویں صدی کے اوائل سے بر صغیر کے مسلمانوں نے دو ممتاز ہستیوں کو حکیم الامت کے نام سے یاد کیا ہے۔ ایک تھے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور دوسرے علامہ محمد اقبال۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ہستیاں حکیم الامت تھیں، مولانا اشرف علی تھانوی کی حکمت، باطنی تربیت کے مراحل میں دست گیری اور رہنمائی کرتی تھی اور علامہ اقبال کی حکمت ایک استعمارگزیدہ قوم میں امنگ، ولولہ اور آرزو کی تخلیق کرتی رہی۔ اور اس تخلیق میں عالم گیر محبت اور انسانی اخوت کا وہ حتمی پیغام دے گئی جس کے بغیر آج کی کوئی سوچ، کوئی جذبہ مقبولیت سے محروم رہتا ہے۔ دونوں کا مقام بہت بلند ہے۔ دونوں نے اسلامی اقدار پر اپنے فکر و تجدد کی بنیاد رکھی۔ دونوں عشق رسول میں سر شار تھے۔ اور دونوں نے قائداعظم محمد علی جناح کو سیاست میں اپنا قائد تسلیم کیا تھا۔ آج آپ سے بات چیت تو مجھے کرنا ہے علامہ اقبال کی کتاب ''اسلام میں مذہبی فکر کی تعمیر نو،،— "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کے پہلے باب '' علم اور مذہبی تجربہ ،، پر۔ یہ موضوع مولانا اشرف علی تھانوی کا بھی محبوب موضوع ہے اس لئے میں نے مولانا تھانوی کا تبرکاً ذکر کردیا۔ ان کے خیالات پر ایک علیحدہ کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ یہاں میں اس باب کا بالاختصار جائزہ لوں گا۔

ان لکچرز میں علامہ اقبال نے یہ کوشش کی ہے کہ مسلمانوں کے مذہبی فلسفے کی تعمیر نو اس طرح کی جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات

کے ساتھ انسانی علوم میں جدید ترقی کو ملحوظ خاطر رکھا جائے چنانچہ وہ اس لکچر کی ابتدا ما بعدالطبیعات کے چند بنیادی سوالوں سے کرتے ھیں۔ یہ کائنات جس میں ھم بستے ھیں۔ اس کی ماھیت اور ساخت کیا ھے؟ کیا کائنات کی ترکیب میں کوئی عنصر مستقل بھی ھے۔ ھمارا اس سے کیا تعلق ھے؟ ھمارا اس میں کیا مقام ھے؟ اور کس قسم کا کردار ھمارے مقام کے لئے موزوں ھے؟

ھر چند کہ یہ سوالات مذھب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتے ھیں۔ لیکن مذھب ھی ان کا صحیح اور جامع جواب دے سکتا ھے، شاعری استعارے اور ابہام میں الجھ کر رہ جاتی ھے۔ اور انفرادی اظہار کی حدوں کو عبور نہیں کر پاتی۔ فلسفہ بسا اوقات منطقی استدلال میں اپنے آپ کو مقید کر لیتا ھے۔ اور اس کی بنیادی وجہ یہ ھے کہ وہ فکر کی حرکت اور اس کے مدارج پر غور نہیں کرتا۔ لیکن جب وہ غور کرتا ھے تو اسے فکر اور وجدان میں ایک بنیادی وحدت نظر آتی ھے۔ تجزیاتی فکر سے آگے بڑھیئے تو وجدان کی قلمرو شروع ھوتی ھے، مذھب کی اساس ایمان ھے اور ''ایمان اس پرندے کی مانند ھےجو عقل کی مدد کے بغیر اپنے دشوار گزار راستے کو دیکھتا ھے۔ اور جو انسان کے زندہ دل پر شبخون مارتا ھے اور اس سے ایک غیر مرئی باطنی دولت چھین لیتا ھے،،۱۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مذھب محض ایک احساس اور ایک جذبے کا نام ھے۔ مذھبی تجربے میں احساس ایک خیال ایک (Congnitive) وقوفی پہلو پیدا کرتا ھے۔ اور یہ وقوفی پہلو چند حقائق پر مشتمل ھے جن پر اگر خلوص نیت سے غور کیا جائے تو وہ انسانی کردار کو بدل دیتے ھیں۔ مذھب نہ تو فقط احساس ھے اور نہ ھی فقط خیال اور عمل بلکہ انسان کا مکمل اظہار ھے۔ عقل اور وجدان ایک ھی سر چشمہ سے ابھرتے ھیں، عقل حقیقت کو زماں و مکاں میں ڈھونڈتی ھے۔ اور وجدان کی نگہ دائمی حقیقت پر مرکوز ھوتی ھے، ایک حقیقت کو پارہ پارہ کرکے ھر پہلو کا علیحدہ

۱ - رومی

علیحدہ جائزہ لیتی ہے۔ وجدان حال میں پوری حقیقت سے نشاط اندوز ہوتا ہے۔ دونوں کو اپنے احیاء کے لئے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ بقول برگساں "وجدان عقل کی ایک اعلیٰ صورت ہے"۔ امام غزالی اور کانٹ نے اس معاملے میں غلطی کی کہ انھوں نے عقل اور وجدان میں خلیج حائل کی۔ خیال کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی رسائی صرف محدود اشیاء تک ہوتی ہے۔ اور وہ لامحدود کو نہیں پہنچ سکتا۔ یہ خیال کے متعلق ایک غلط فہمی ہے۔ اپنی گہری حرکت میں خیال "ایک سریانی لامحدود" تک پہنچتا ہے۔ جس کے خود ارادی اظہار میں محدود تصورات محض چند لمحے بن جاتے ہیں۔ یہ کہنا زیادہ بجا ہوگا کہ محدود کے وجود ہی سے وہ علم ممکن ہے جو محدود سوچ پر مبنی ہے۔ اور جس سے سائنس کی تشکیل ہوتی ہے خیال اس اجنبی دنیا میں بتدریج شرکت کرتا ہے۔ اور اپنی شرکت سے اجنبیت کی دیواریں توڑدیتا ہے اور لامحدود کی لگن کا شعلہ اس کی ہر حرکت میں سلگتا ہے۔ خیال کوئی بےکار اور بے نتیجہ حقیقت نہیں بلکہ یہ اپنے رنگ میں لامحدود کو محدود کا خوش آمدید کہنا ہے۔

محدود جب لا محدود کو یا انسانی عقل جب خدا کو خوش آمدید کہتی ہے۔ تو تشکر کے ساتھ، احسان کے ساتھ وہ شکرانے کا سلام کرتی ہے۔ محبت سے آگے بڑھتی ہے۔ بعض زبانوں میں سوچنے اور شکریہ ادا کرنے کے الفاظ کا ایک ہی منبع ہے، شکریہ ادا کرنا عدم سے وجود۔ انتشار سے وحدت اور لاالہ سے الااللہ تک پہنچنے کا نام ہے، یہ جذبہ قبولیت کا اظہار ہے کہ یہ کائنات جو بذات خود ایک معجزہ ہے، اس اعجاز عظیم کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرنا خدا کو سلام کرنا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ وجدان خیال کی ایک اعلیٰ صورت ہے۔ لیکن یہ دیکھئے کہ اعلیٰ صورت بننے کے بعد اس کے تقاضے مختلف ہوجاتے ہیں، خیال کی سطح پر تقدس کا کوئی مطلب نہیں لیکن وجدان کی سطح پر تقدس اور احترام اور

ادب کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ وجدان کی سطح پر عبودیت اور آزادی ہم معنی صفات بن جاتی ہیں، خیال تسخیر کرتا ہے اور کائنات کو نخچیر بناتا ہے لیکن وجدان میں کشمکش نہیں ہوتی۔ حقیقت انسان کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے یا یوں کہئے کہ انسان خود حقیقت کی گرفت بن جاتا ہے۔ جب روڈولف اوٹو کہتا ہے کہ مذہبی تجربہ اس وقت ہوتا ہے جب نامعلوم حقیقت آپ کو اپنی گرفت میں لے لے۔ اور آپ ایک غیر مرئی عظمت محسوس کریں۔ تو اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ یہ نا معلوم حقیقت اور یہ غیر مرئی عظمت آپ کی شخصیت میں حقیقت اور عظمت کی صفات پیدا کرتی ہے۔ اور ایسی حالت میں خود خدا انسانی روح پر وارد ہوتا ہے۔

علم حق در علم صوفی گم شود   ایں سخن کے باور مردم شود

یہ تصور کہ خیال "لامحدود" کو خوش آمدید کہتا ہے، افلاطون اور ارسطو کے ہاں بھی تھا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ بجا ہوگا کہ ان یونانی فلسفیوں کے ہاں ادراک بذات خود ایک تشکر کا عمل ہے۔ علامہ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کو "گوسفند عظیم" کہا ہے لیکن بعض جگہ علامہ کے افکار اور یونانی فلسفیوں کے افکار میں کسی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے زیر اثر اکثر مسلمان فلسفیوں نے قرآن مجید کی اصل روح کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی، اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش پیغمبرص آخر زماں ہی سے شروع ہوئی تھی۔ وہ اکثر یہ دعا کرتے تھے: "اے خدا مجھے چیزوں کی اصل ماہیت کا علم عطا کر"۔ بعد میں اسلامی ثقافت میں صوفیاء اور غیر صوفی عقل پرستوں نے سچائی سے محبت اور ایک مربوط نظام افکار استوار کرنے کی لگن سے جو کاوشیں کیں وہ اس زمانے میں ناسازگار حالات کی وجہ سے اس قدر کامیاب نہ ہوسکیں اور اس ناکامی کی ایک وجہ یونانی فلسفہ کا اثر تھا۔ سقراط نے کہا تھا انسان کے لئے صحیح

موضوع تدبر انسان ہے، پودے پیڑے،کوڑے اور ستارے نہیں ۔ لیکن یہ تصور قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے کس قدر مختلف ہے ۔ قرآن حکیم شہد کی مکھی کو کبریائی الہام سے نوازتا ہے ۔ اور بار بار قاری کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ہواؤں کی مستقل تبدیلیاں، رات اور دن کی گردش، بادل، تاروں بھرے آسمان اور سیاروں کو دیکھے جو لا محدود فضا میں تیرتے رہتے ہیں ۔ مسلمان فلسفیوں نے سقراط اور افلاطون کے زیر اثر حسی ادراک کے لئے جذبہ تحقیر پیدا کیا ۔ غزالی نے تشکک کی بنیاد پر مذہب کو استوار کیا ۔ لیکن یہ بنیاد کمزور تھی ۔ اشعری منکر صحیح راستے پر تھے کہ انھوں نے عینیت کی طرح ڈالی ۔ لیکن در حقیقت وہ یونانی منطق کے ھتھیاروں سے عوام کے پرانے عقائد کی حمایت کرتے رہے۔ معتزلہ نے مذہب کی اصلیت کو ختم کر دیا ۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ مذہبی عقائد منطقی تصورات ہیں ۔ اور ہم کسی غیر تصوری طریقے سے حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے ۔

پچھلے پانچ سو سال سے اسلام کا مذہبی فکر جمود کی حالت میں رہا ہے، کبھی یورپ کا فکر اسلام کے فکر سے متاثر ہوا تھا ۔ جدید تاریخ کا یہ ایک نہایت اہم واقع ہے کہ اسلامی دنیا مغرب کی طرف بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے اس تحریک میں کوئی برائی نہیں ۔ کیونکہ علمی لحاظ سے یورپ کا کلچر اسلامی ثقافت کے بعض بہت اہم ادوار کی ترقی یافتہ صورت ہے ۔ اقبال کو یہ خوف ہے کہ کہیں یورپی ثقافت کی ظاہری آب و تاب سے ہم اتنے مسحور نہ ہوجائیں کہ اس تہذیب کی صحیح داخلیت تک نہ پہنچ سکیں ۔ زمانہ وسطی کے بعد یورپ کے فکر و علم میں بہت توسیع کی گئی ہے، نئے نقطہ ہائے نظر ابھرے ہیں اور پرانے مسائل نئے انداز میں بیان کئے گئے ہیں ۔ انسانی فکر اپنے بنیادی تصورات زماں، مکاں اور علیت سے آگے بڑھ گیا ہے، ہمارا ''قابل فہم'' کا تصور بھی بدل گیا ہے ۔ آئن اسٹائن کے نظریے نے کائنات کو ایک نیا افق عطا کیا ہے

اور اس سے فلسفے اور مذھب کے مشترکہ مسائل کو ایک نظر سے دیکھنے کی راھیں کھلتی ھیں ۔ اس لئے یہ ضروری ھے کہ ''علم اور مذھبی تجربہ،، کی نوعیت پر غور کیا جائے ۔

قرآن مجید کا اساسی مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے روابط کا اعلے شعور بیدار کرنا ھے، اس اساسی مقصد کو پیش نظر رکھتے ھوئے گوئٹے نے ایکرمن سے اسلام کے بارے میں کہا تھا ''یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں ھوتی، ھم اپنے تمام نظاموں کے ساتھ یا کوئی اور انسان اس سے آگے نہیں جاسکتا،، ۔

مذھب اور تہذیب کا باھمی تصادم بھی ھوتا ھے اور وہ ایک دوسرے کی طرف کھنچتے بھی ھیں ۔ مسیحیت کے اولین دور میں اسی تصادم کو دور کرنے کے لئے مسیحیت نے یہ رویہ اختیار کیا کہ روحانی زندگی کا عروج خارجی اسباب سے نہیں بلکہ روح کے اندر ایک نئی دنیا کے انکشاف سے عمل میں آتا ھے ۔ اسلام کہتا ھے کہ یہ بجا ھے لیکن اس نئی باطنی زندگی کا نور مادی دنیا سے اجنبی نہیں ۔ بلکہ اس کے ذرے ذرے میں رچا ھوا ھے ۔ باطنی نور کی روشنی میں انسان کو اپنے روابط استوار کرنا ھیں ۔ اور اسی طرح روحانی زندگی کا اثبات ھوسکتا ھے ۔ روحانی مقصد کے لمس ھی سے حقیقت زندہ اور قائم ھے اور خارجی حقیقت کے توسط ھی سے ھم روحانی مقصد کو پاسکتے ھیں ۔ روحانی مقصد کی یہ مستقل کوشش ھے کہ وہ حقیقت کو اپنا لے اور اسے اپنے وجود میں سمو ڈالے ۔ اور اس طرح تمام وجود کو روشن کردے ۔

قرآن مجید جہاں کہیں فطرت پر غور کرنے کی دعوت دیتا ھے وھاں اس کا نوری مقصد انسان میں اس حقیقت کی آگہی پیدا کرنا ھے، فطرت جس کی علامت ھے، اس سے قرآن مجید کا تجرباتی رویہ واضح ھوتا ھے جس نے مسلمانوں میں حقائق کے لئے ایک احساس تقدس پیدا کیا ھے اور اس طرح انھیں جدید سائنس کا بانی بنا دیا ۔ کائنات ایک سنجیدہ مقصد کے لئے تخلیق کی گئی ھے ۔ اس کا تغیر و تبدل

ھمیں ھمیشہ نئے رویے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ھے، ھماری آرزؤں کے راستے میں جو رکاوٹیں پیدا ھوتی ھیں، ان پر قابو پانے سے ھماری روحانی زندگی روحانی طور پر متمول ھوتی ھے۔ ھماری بصیرت کو تیز کرتی ھے اور انسانی تجربے کے نازک پہلوؤں پر حاوی ھو جاتی ھے۔ دنیوی تغیرات پر غور کرنے ھی سے ھمیں لامکاں کا عقلی مشاھدہ کرنے کی صلاحیت پیدا ھوتی ھے۔ حقیقت اپنے اظہار میں زندہ رھتی ھے۔ تمام قدیم تہذیبیں اس لئے ناکام رھیں کہ وہ داخلیت کی طرف سے خارجیت کی طرف بڑھیں۔ اس طرح ان کے پاس نظریہ تو تھا لیکن عمل نہیں تھا اور محض نظرئیے کی بنا پر تو پائیدار تہذیب قائم نہیں ھو سکتی۔

لیکن محض مشاھدہ کائنات ھی سے شخصیت کی تکمیل نہیں ھوتی۔ کائنات کی علامتوں سے حقیقت تک پہنچنا ایک استخراجی طریقہ ھے لیکن تکمیل انسانیت کے لئے قلب اور اس کی واردات کی نشوونما کرنا بھی اشد ضروری ھے، قلب ایک داخلی وجدان ھے۔ جو بقول مولانا رومیؒ سورج کی شعاعوں سے غذا حاصل کرتا ھے۔ ھمیں حقیقت کے ان پہلوؤں سے آشنائی بخشتا ھے جو حسی ادراک کے زمرے میں نہیں آتے۔ یہ دیکھتا ھے اور اگر صحیح طرح سے سمجھا جائے تو اس کا بیان کبھی غلط نہیں ھو سکتا۔ یہ تجربے کا منفرد انداز اسی طرح حقیقی اور محسوس ھے۔ جس طرح کوئی اور تجربہ۔ انسانیت کا الہامی اور مذھبی ادب اس امر کی بین شہادت ھے کہ مذھبی تجربہ انسانیت کی تاریخ پر اس طرح حاوی اور جاری و ساری رھا ھے کہ اسے محض التباس کہہ کر مسترد نہیں کر سکتے۔ مذھبی تجربے کے حقائق انسانی تجربے کے دوسرے حقائق کی طرح اعلی ھیں۔ پیغمبر آخرزماںؐ روحانی تجربات کے پہلے مشاھد تھے۔ امام بخاری اور دوسرے محدثین نے ان کے اس مشاھدے کے بارے میں مکمل اطلاعات بہم پہنچائی ھیں۔ ابن صیاد — ایک یہودی لڑکا جس پر حال

کی کیفیت وارد ہوتی رہتی تھی — رسول اکرمؐ نے مشاہدے کے لئے اس پر توجہ کی۔ انہوںؐ نے اس کا امتحان لیا۔ اس سے سوال کئے اور اسے مختلف حالات میں آزمایا۔ ایک مرتبہ وہ ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپ کر اسکی خود کلامی سننے لگے۔ لڑکے کی ماں نے اسے پیغمبرؐ کی آمد کی اطلاع کر دی۔ یہ سنتے ہی وہ ہوش میں آ گیا اور نبی کریمؐ نے فرمایا ''اگر یہ اسے کچھ دیر اور خبردار نہ کرتی تو معاملہ صاف ہوجاتا،، اکثر لوگوں نے اس اہم واقعہ کی نوعیت کو غلط سمجھا ہے۔ اور بعض مستشرقین نے تو اسے اپنے مخصوص متعصبانہ رویے کا ہدف بھی بنایا ہے۔ قرآن مجید کی روح نے ایک ایسے تمدن کی تحریک شروع کی جو تجربانی رویے پر آ کر ختم ہوئی۔ بہرحال پہلا مسلمان جس نے آنحضرتؐ کے رویے کی قدر و اہمیت پہچانی، وہ ابن خلدون تھا۔ جس نے روحانی کیفیات کو تنقیدی نظر سے دیکھا '' Subliminal Selves '' ''لاشعوری شخصیت،، کے جدید تصور تک پہنچ گیا، جدید نفسیات نے ابھی حال ہی میں مذہبی کیفیت یا تجربے کی اہمیت پہچانی ہے۔ اور ہمارے پاس ابھی کوئی سائنٹیفک طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعے ہم شعور کے بالائے عقل پہلوؤں کا تجزیہ کر سکیں۔

یہاں علامہ اقبال اس تجربے کی چند خصوصیات بیان کرتے ہیں۔

(۱) ایک صفت تو یہ ہے کہ مذہبی تجربہ ایک حضوری حیثیت رکھتا ہے اس لحاظ سے یہ دوسرے انسانی تجربوں سے مختلف نہیں ہے۔ تمام تجربہ نوری ہے۔ حسی ادراک بھی نوری ہوتا ہے۔ حسی ادراک کی ہم اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ ہمیں خارجی دنیا کا علم حاصل ہوجائے۔ اس طرح مذہبی تجربہ کی تعبیر سے ہمیں خدا کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مذہبی تجربے کی حضوری حیثیت کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا علم بھی ہمیں اسی طرح حاصل ہے جس طرح اور چیزوں کا، خدا کوئی ریاضی کا فارمولا یا مجرد

تصورات کا نظام نہیں ۔ اور وہ انسان کے زندہ تجربے سے متعلق ہے، ژنگ سے جب پوچھا گیا کہ کیا تم خدا کو مانتے ہو تو اس نے جواب دیا کہ ماننا ماننا ؟ میں جانتا ہوں کہ خدا موجود ہے۔ ڈاکٹر کیرٹ کے ایک سوال کے جواب میں شیخ احمد العلوی رح نے فرمایا ''ایمان، مذاہب کے لئے لازمی ہے لیکن یہ ان لوگوں کے لئے لازمی نہیں رھتا جو خدا کی ھستی میں اپنی تکمیل ذات کر لیتے ھیں ۔ کیونکہ جب انسان مشاھدہ کر سکتا ہے۔ تو پھر اسے ماننے کی ضرورت نہیں رھتی، جب انسان خدا کا مشاھدہ کر سکتا ہے تو پھر خدا کو ماننے کی ضرورت نہیں رھتی''

(۲) مذھبی تجربے کی دوسری صفت یہ ہے کہ اس مکمل تجربے کا تجزیہ نہیں ھوسکتا۔ جب میں ایک میز کو دیکھتا ھوں تو اس ادراک کا تجزیہ ھوسکتا ہے کہ کن کن اجزا کے ملنے سے میز کا ادراک ھوتا ہے ۔ لیکن مذھبی تجربے میں ''فکر'' کا عنصر بہت کم ھوتا ہے اور اس طرح کا تجزیہ ممکن نہیں ۔ لیکن اس فرق سے ولیم جیمز کی طرح ھمیں یہ نہیں سمجھنا چاھئیے کہ مذھبی تجربہ عام عقلی شعور کو ختم کرکے وجود میں آتا ہے دونوں حالتوں میں ایک ھی حقیقت ھم پر اثر انداز ھوتی ہے ۔ عام عقلی شعور حقیقت کو پارہ پارہ کر کے عمل کی خاطر ماحول کے چند پہلوؤں کا انتخاب کرتا ہے لیکن مذھبی تجربہ ھمیں حقیقت کے مکمل طریق سے آگاہ کرتا ہے ۔

مذھبی تجربے کی تیسری صفت یہ ہے کہ یہ صوفی کے لئے ایک خاص لمحے میں ایک منفرد خودی کے ساتھ بہت قریبی تعلق پیدا کرتا ہے جو صوفی کی نجی شخصیت اور انا سے ماورا بھی ہے، اس پر محیط بھی ہے ۔ اور وقتی طور پر اسے دبا دیتی ہے ۔ آپ کہیں گے کہ خدا کا ھم سے ایک علیحدہ خودی کا تجربہ

کیونکر ممکن ہے ۔ محض یہ امر کہ مذہبی تجربے میں ایک انفعالی کیفیت ہے، یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ وجود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں، ہم سے الگ ایک حقیقت ہے ۔ اگر ایسا ہو سکتا تو ہمیں خود اپنے وجود یا اپنی خودی کا یقین نہ ہوتا ۔ بہر حال اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمیں دوسرے لوگوں کے وجود کی خبر ان کے جوابی عمل سے ہوتی ہے ۔ ان کے اقوال و اعمال سے ہمارے بکھرے ہوئے معانی کا شیرازہ بنتا ہے ۔ جوابی عمل ہی ایک باشعور خودی کے وجود کا ثبوت ہے، قرآن مجید میں آیا ہے ۔

قال ربکم ادعونی استجب لکم وإذاسألك عبادی عنی فانی قریب

یہی وجہ ہے کہ اقبال ایک اور لیکچر میں دعا کے مقصد سے بحث کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مجرد تصورات سائنس اور فلسفے کے لئے ضروری ہیں ۔ سائنس فرضیوں کے ذریعے کائنات کی تسخیر کرتی ہے اور فلسفہ ان تصورات یا کلیوں کے واسطے سے تجربے کے بکھرے ہوئے پہلوؤں کو یکجا اور مربوط کرتا ہے تاکہ عقل کے تقاضے پورے ہو سکیں اور قانون تضاد Law of Contradiction فکر کی کجیوں کو دور کر سکے لیکن یہ تصورات مشاہدہ حق کی طرف راہ نمائی نہیں کر سکتے ، روحانی واردات اور داخلی تنویر کے لئے دعا کی ضرورت ہے، دعا کی اہمیت اور نوعیت کے متعلق اقبال کا یہ خیال ہے کہ عبادت اور دعا دونوں خدا کی ہستی کا مشاہدہ کرنے کی شاہراہ ہیں، اقبال دعا کے بارے میں ولیم جیمز کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں :-

"گمان غالب ہے کہ سائنس اس کے خلاف کچھ بھی کہتی رہے، انسان ابد تک دعا کرتا رہے گا، ہاں اگر انسان کی ذہنی فطرت اس قدر بدل جائے کہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ہم اس سے کچھ بھی توقع نہ کر سکیں، دعا کی محرک، جبلت اس لئے لازمی ہے کہ انسان کی اجتماعی انا کی داخلیت صرف

عینی دنیا میں اپنا صحیح رفیق پاسکتی ہے۔ اکثر انسان آخری دم تک اس مثالی دنیا سے تعلق قائم رکھتے ہیں، اس کی مدد سے حقیر ترین اچھوت بھی اپنے آپ کوحقیقی اور اصلی تصور کر سکتا ہے۔ اور ہم میں سے اکثر لوگوں کے لئے جب ہماری سماجی انا ناکام ہوجائے اور ہمیں ترک کردے تو اس داخلی پناہگاہ کے بغیر یہ زندگی ایک ہولناک گڑھ بن جائے، میں نے کہا "ہم میں سے اکثر" لوگوں کے لئے، یہ میں نے محض اس لئے کہا کہ لوگوں کے مزاج مختلف ہوتے ہیں اور عینی شاہد کی ضرورت کی شدت میں بڑی اختلاف ہوتا ہے۔ یہ احساس بعض لوگوں کے شعور پر دوسروں کی نسبت زیادہ حاوی ہوتا ہے، جن لوگوں کا یہ احساس قوی تر ہوتا ہے وہ غالباً مذہب کی طرف زیادہ میلان رکھتے ہیں، لیکن مجھے یہ یقین ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان میں یہ احساس بالکل نہیں ہے، وہ خودفریبی سے کام لیتے ہیں، اور دراصل ان میں یہ احساس کسی حد تک موجود ہوتا ہے "

دعا بظاہر تدبر کی مانند ہوتی ہے لیکن وہ فکر سے ابھر کر زندگی میں شرکت کر تی ہے، دعا میں انسان اپنی محدودیت کو توڑ کر ایک ایسی اقلیم میں پہنچ جاتا ہے جس میں نئے اور وسیع تر افق نظر آتے ہیں، دعا کے ذریعہ حاصل کیا گیا علم روحانی تنویر اور خدا کی ہستی کا زندہ مشاہدہ بنتا ہے۔

دعا، فطرت کے سائنٹیفک مشاہدے کی منافی نہیں ہے، در حقیقت دعا کے بعد اور اس کے ساتھ ساتھ ہی فطرت کا مشاہدہ کرنا چاہئے سائنس ہمیں طاقت عطا کرتی ہے، دعا ہمیں نظر اور معنویت بخشتی ہے، نظر اور معنویت، قوت کے بغیر ہو تو اخلاقی بلندی کا احساس تو پیدا کرتی ہے لیکن ایک مستقل ثقافت کی بنیاد نہیں بن سکتی، اگر قوت، نظر سے عاری ہو تو تخریبی قوتوں کو جنم دیتی ہے، انسان کی روحانی بالیدگی کے لئے دونوں کو یکجا ہو جانا چاہئے۔

باجماعت نماز پڑھنے سے ادراک میں تندی اور تیزی پیدا ہوتی ہے اور خودی کو ایک نئی جہت ملتی ہے جس سے اس کا احساس خدا شدید تر ہو جاتا ہے۔ اس سے جماعت کے باہمی رشتے مستحکم تر ہو جاتے ہیں اور انسان ذات، رنگ اور نسل کے امتیازات سے بلند ہو جاتا ہے۔ مسلمان کی نماز اس احساس کا اظہار ہے کہ درحقیقت انسانیت بنیادی طور پر ایک ہے اور اس سے وہ تمام دیواریں ٹوٹ جاتی ہیں جو ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان حائل ہیں۔

مولانا طیب نے اپنی کتاب ''فلسفہ نماز'' میں یہ بتایا ہے کہ نماز میں قیام، رکوع، سجود و قعود، فطرت کے مختلف پہلوؤں کے ساتھ ہم آہنگی کا اظہار ہیں، نماز باجماعت فرشتوں کے ساتھ ربط کا اظہار ہے کیونکہ وہ ہمیشہ باجماعت نماز پڑھتے ہیں، مولانا نے یہاں نماز کی معنویت میں آسمانی جہت داخل کر کے زمینی آثار کے ساتھ آسمانی رفعت کو یکجا کر دیا ہے، گویا نماز میں زمین اور آسمان مل جاتے ہیں۔

جہاں تک شخصی دعا کا تعلق ہے، دو جدید مسلمان مفکروں نے اس کے مقصد و مطلب پر روشنی ڈالی ہے، ایک ہیں موسیو شوان (شیخ عیسے نورالدین) اور دوسرے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح۔

شیخ عیسے نورالدین فرماتے ہیں :

شخصی دعا کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر قاعدے سے آزاد ہے کیونکہ انسانی روحیں اپنے مصائب اور اپنی راحتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے خدا کے سامنے ان کے فرائض بھی یکساں ہیں، یہ کافی نہیں ہے کہ انسان خدا کے سامنے اپنی التجا پیش کرے، اسے ممنونیت، صبر، ندامت، عزم اور حمد کا بھی اظہار کرنا چاہیئے، اس کی التجا ایسی ہو جو خدا کی رضا کے مطابق ہو، اور اس طرح ایک عالم گیر معیار پر پوری اترتی ہو، شاکر اس لئے

کہ ہر نعمت وہ عنایت ہے جو ہو سکتا ہے کہ نہ ملتی، جس طرح یہ بات صحیح ہے کہ انسان کو کچھ نہ کچھ طلب رہتی ہے، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے پاس ہمیشہ خدا کا شکر ادا کرنے کی کوئی نہ کوئی وجہ بھی ہوتی ہے، شکر کے بغیر کوئی دعا ممکن نہیں(۲)۔

مولانا اشرف علی تھانوی‌رح کے نزدیک شخصی دعا خدا کے ساتھ مکالمہ ہے، خدا سے بےتکلفی، راستی اور جرات سے مانگو، ہر رات سونے سے پہلے اس کے سامنے سارے دن کے اپنے اعمال بیان کرو، اس سے کوئی جھوٹا وعدہ نہ کرو، ایسا کرنے سے چند ہی روز میں اپنی روح میں انقلاب پاؤ گے۔،،

اقبال کے ہاں نماز اور دعا کے یہ تمام پہلو موجود ہیں، لیکن وہ ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرو تو وہ بھی دعا کے ساتھ، دعا اور سائنس کے ربط ہی سے دنیا کے انتشار میں کمی ہوگی اور ایسا نظام پیدا ہوگا جو عدل و انصاف، مساوات اور اخلاق کے اصولوں کا تابع ہوگا۔

(۴) مذہبی تجربے کی چوتھی صفت یہ ہے کہ اس کا بیان نہیں ہوسکتا، مذہبی تجربہ فکر سے زیادہ احساس یا جذبے کی مانند ہے۔ اس کے مواد ''نفس مضمون،، پر صوفی یا پیغمبر جو تعبیر کرتا ہے۔ وہ بیان ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی حقیقت اور اس کا موضوع بیان میں نہیں آسکتا۔ صوفی تجربہ کا ناقابل بیان ہونا، اس وجہ سے ہے کہ یہ معاملہ عقل کا نہیں ایک احساس کا ہے۔ جو زبان پر نہیں آتا۔ لیکن اس احساس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے، درحقیقت ہر احساس فکر میں اظہار چاہتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فکر و احساس دونوں ایک داخلی تجربے کے لازمانی اور زمانی پہلو ہیں ، احساس کی تقدیر فکر میں اظہار پانا ہے۔ اور یہ ایک محض استعارہ نہیں کہ فکر اور تجربہ دونوں بیک

۲ - Stations of Wisdom - موجودہ وقت میں موسیو شوان، مغرب میں فلسفہ مذہب پر سند مانے جاتے ہیں -

وقت احساس کے بطن سے جنم لیتے ھیں۔ لیکن منطقی تفہیم انھیں زمانی سطح پر لاکر الگ الگ کر دیتی ھے۔

پانچویں صفت یہ ھے کہ ابدی اور ازلی حقیقت سے اتنے گہرے تعلق کے ساتھ ساتھ روزمرہ کے احساس زماں اور شب و روز کا شعور مٹ جاتا ھے لیکن اس وقتی انقطاع کا یہ مطلب نہیں کہ یہ انقطاع دائمی ھوتا ھے۔ مذھبی تجربہ روزمرہ کے تجربات پر اثر انداز ھوتا ھے۔ مذھبی کیفیت بہت جلد ختم ھوجاتی ھے۔ لیکن اپنا جلال اور اپنی سند پیچھے چھوڑ جاتی ھے۔ پیغمبر اور صوفی دونوں عام زندگی کی سطح پر لوٹ آتے ھیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کی واپسی انسانیت کے لئے ان گنت معانی لئے ھوتی ھے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں یورپ میں یہ تحریک چلی تھی کہ مذھبی تجربے کے کچھ جسمانی اسباب بھی ھیں۔ اور چونکہ وہ اسباب جسمانی ھیں لہذا مذھبی تجربہ بھی بنیادی طور پر جسمانی حالت کا اظہار ھے۔ اب یہ طرز استدلال قطعی طور پر غلط ھے کہ آپ کسی چیز کے اسباب کو وھی چیز سمجھیں، مٹی میں سے پھول اگتا ھے تو کیا پھول کے رنگ و بو کی ادراکی حیثیت بھی مٹی ھے؟ ھر پھول بنیادی طور پر مٹی ھے۔ لیکن ھر مٹی پھول نہیں ھے۔ کسی چیز کی ابتداء اور ماخذ سے اس کی انتہا کی قدر و اھمیت کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ ولیم جیمز نے کہا تھا۔ کہ مسیحی تصوف میں یہ بہت بڑا مسئلہ رھا ھے کہ خدا کے الہامات اور شیطان کے پیغامات میں فرق کرنے کا کوئی معیار نہیں تھا۔ لیکن بعد میں فرق اس طرح کیا گیا ھے کہ جس پیغام کے نتائج اچھے ھوں، وہ خدا کی طرف سے ھے اور جس کے نتائج برے ھوں وہ شیطان کی طرف سے ھے۔

یہاں اقبال فرائڈ کو خراج تحسین پیش کرتے ھوئے کہتے ھیں کہ

فرائڈ کے پیرو کاروں نے مذھب کی بے پناہ خدمت کی ھے کیونکہ انھوں نے کبریائی سے شیطانی عناصر کو علیحدہ کر دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ھی وہ یہ بھی کہتے ھیں کہ یہ نئی نفسیات کی ٹھوس اور مناسب شہادت پر مبنی نہیں ھے اقبال لا شعور کے تصور کی صحت پر تنقید کرتے ھوئے فرائڈ کے اس نظرئے کو زیر بحث لاتے ھیں کہ ھم اپنی بعض خواھشات کو برا سمجھ کے دبا دیتے ھیں لیکن وہ دب کر لاشعور میں چلی جاتی ھیں۔ وھاں وہ سکون سے نہیں بیٹھتیں وہ ھمارے شعوری منصوبوں اور ارادوں میں خلل ڈالتی ھیں۔ ھمارے خیالات کو توڑ مروڑ دیتی ھیں۔ ھمارے خوابوں اور واھموں کی تشکیل کرتی ھیں یا ھمیں بعض اوقات اس وحشی اور بدائی طرز عمل کی طرف واپس لے جاتی ھیں جو ھم ارتقاء میں پیچھے چھوڑ آئے تھے۔ فرائڈ کے نزدیک مذھب ان مسترد اور لاشعوری خواھشات کا پیدا کردہ ایک التباس ھے، ایک واھمہ ھے۔ اس نظریے کی رو سے مذھبی عقائد فطرت سے متعلق موھوم تصورات ھیں جس کے ذریعے انسان دنیا کے فطری شر اور قبح سے گریز کرکے حقیقت کو داخلی تصورات کے سانچے میں ڈھال لیتا ھے۔ اقبال کہتے ھیں کہ یہ بجا ھے کہ دنیا میں ایسے مذھب اور ایسے فنون موجود ھیں۔ جو زندگی سے فرار کرنے کی بزدلانہ کوشش کرتے ھیں لیکن یہ بات ھر مذھب کے بارے میں صحیح نہیں ھے۔ یہ درست ھے کہ مذھبی عقائد کی الہیاتی اھمیت ھے۔ لیکن یہ بھی واضح ھے کہ مذھب تجربے کے ان پہلوؤں کی تعبیر نہیں کرتا جن کی تعبیر سائینس کرتی ھے، مذھب طبیعات اور کیمیا کی طرح فطرت کی توجیہ اسباب و علل کے ذریعے نہیں کرتا وہ تو مذھبی تجربے کی تشریح و تعبیر کرتا ھے جو کہ ایک منفرد تجربہ ھے۔ اور عام زندگی کے حسی تجربوں سے بہت مختلف ھے، حقیقت تو یہ ھے کہ مذھب نے ٹھوس حقائق کی اھمیت سائینس سے بہت پہلے واضح کی تھی، مذھب اور سائینس کا تصادم اس وقت ھوتا ھے جب ھم یہ سمجھیں کہ دونوں

ایک ہی تجربے کی تعبیریں ہیں۔ اور جب ہم یہ بھول جائیں کہ مذہب انسانی تجربے کی ایک خاص نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ہم مذہبی شعور کی توجیہہ جنسی جبلت کے ذریعے بھی نہیں کر سکتے مذہب اور سائنس دونوں کے مقاصد مختلف ہیں۔ اور بعض اوقات وہ متصادم ہو جاتے ہیں۔ ماہر نفسیات کے لئے مذہبی جذبہ لاشعور کا کرشمہ ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ بہت شدت سے ہمارے وجود کو ہلادیتا ہے۔ ہر علم میں جذبہ موجود ہوتا ہے۔ اور جذبے کے اتار چڑھاؤ سے ہمارے علم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مذہبی جذبے سے وہ تجلی پیدا ہوتی ہے جو روح کو بقاء سے آشنا کر سکتی ہے۔ بےشک اس تجلی کی بنیاد لا شعوری آمادگی اور لاشعوری ارتعاش پر رکھی گئی ہے لیکن یہ بنیاد تو ہے عمارت نہیں۔ نفسیاتی طریقے سے مذہبی کیفیت کی توجیہہ نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ کیفیت علم کی بھی ایک صورت ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی تجربہ ایک احساس ہے جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے، اس وقوفی پہلو کا اظہار ایک لفظی بیان میں ہو سکتا ہے۔ لیکن جونہی کوئی بیان ہمارے سامنے آئے، اقبال کہتے ہیں کہ مجھے یہ حق ہے کہ میں یہ سوال کروں کہ اس کی سچائی کا کیا ثبوت ہے؟ کیا ہمارے پاس ایسی آزمائشیں اور معیار ہیں جن کے توسط سے ہم اس کی سچائی تک پہنچ جائیں۔ اقبال نے یہاں پر فرائڈ کی نفسیات سے بحث کی ہے، لیکن ژنگ کے خیالات جو اس وقت ابھی پختہ نہیں ہوئے تھے، کوئی تبصرہ نہیں کیا، ژنگ نے مذہب کی روحانی واردات کی حقیقت کو تسلیم کیا تھا، اور اسے "ذہنی حقیقت کی اعلے سطح قرار دیا تھا، ژنگ نے ذہنی صحت کو خدا کی ہستی کے مشاہدے کے تصور سے سمجھا تھا، اس کے لئے خدا کا قرب ذہنی

صحت ہے اور خدا سے دوری ذہنی مرض، وہ ذہنی مریضوں کا علاج بھی اسی نقطہ نظر سے کرتا تھا، اور یہ سمجھتا تھا کہ جب تک مذہبی تفاعل Religious Function جو کہ انسانی فطرت کا ایک اہم عنصر ہے، کام نہ کرے انسان کا ذہن انتشار میں مبتلا رہتا ہے۔

جدید نفسیات میں مذہب کے مسئلہ پر (Ornstein) اورنسٹائن نے سائنٹفک طریقے پر کام شروع کیا ہے وہ شعور کے مختلف مدارج کی تحقیق کر رہا ہے اور سمجھتا ہے کہ دینی شعور شعور کا بلند ترین درجہ ہے۔ تفکر اور تدبر اور توجہ کی تشریح کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ان کا قصد انسان کی بکھری ہوئی شخصیت میں مرکزیت پیدا کرنا ہے، ان کیفیات کی تشریح کرتے ہوئے وہ دماغ کی بعض موجوں کے ساتھ ان کی مطابقت دکھاتا ہے لیکن یہ تشریح ابھی ابتدائی منازل میں ہے، ابھی تک اورنسٹائن اور اس کے ہم کار یہ نہیں بتاسکے کہ علامت کا تجربہ کس طرح شخصیت میں انقلاب لے آتا ہے۔

لیکن یہ تمام تشریحیں ایک خاص مقام پر آکر رک جاتی ہیں، کیونکہ یہ مذہب کی مابعد الطبیعات پر غور نہیں کرتیں۔ اسلام کی مابعد الطبیعات میں وحی، شہادت، ختم نبوت وغیرہ کے عقائد ہیں، ان کی عقلی تحلیل کرنا نا ممکن نظر آتا ہے کیونکہ مذہبی عقائد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ منطقی زبان میں ادا نہیں ہوسکتے۔ مثلاً ہر مسلمان دو شہادتیں دیتا ہے اشہد ان لااله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله۔ اور قرآن مجید میں اللہ تعالی ارشا فرماتے ہیں

شهد الله انه لا اله إلا هو

اب یہ بات تو صرف مشاهدے اور واردات کے ذریعے ہی سمجھ میں آسکتی ہے۔

اقبال کی نظر
میں
عارفانہ تجربہ اور فلسفہ

سی ۔ اے ۔ قادر

علامہ اقبال نے اپنے پہلے لیکچر میں عارفانہ تجربہ کی نوعیت اور اس کے خواص بیان کئے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ عارفانہ تجربہ، ادراک کے مثل ہے لیکن مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نگاہ سے اس کی حیثیت ادراک سے اعلیٰ اور بلند تر ہے ۔ اس کی دو وجوہ ہیں ۔

اول : اس کے ذریعہ سے ہم اخروی حقیقت تک پہنچتے ہیں جب کہ حسی ادراک صرف مظاہر تک محدود ہے ۔

دوم : ادراک سے ہمیں مشاہدات کے قوانین دستیاب ہوتے ہیں لیکن عارفانہ تجربہ سے ہمیں زندگی کے بلند مقصد اور اخروی حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے ۔

یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا پتہ کیسے چلے گا کہ عارفانہ تجربہ ہمارے ذہن کی تخلیق نہیں بلکہ واقعی عارفانہ ہے، آخر وہ کونسا معیار ہے جس سے حقیقی اور غیر حقیقی مذہبی تجربہ میں فرق کیا جاسکتا ہے ۔ یہاں اقبال دو معیار پیش کرتے ہیں، ایک عقلی اور دوسرا عملی یا افادیتی ۔ عقلی معیار سے ان کی مراد سائنس اور فلسفہ ہے، جسے عارفانہ تجربہ کی تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے اور افادیتی معیار سے ان کی مراد وہ کلچر ہے جو اس تجربہ کی بنا پر وجود میں آتا ہے اور زندگی کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا ہے ۔ دوسرے لیکچر میں اقبال نے عارفانہ تجربے کو عقلی معیار پر پرکھا ہے ۔ اور باقی لیکچرز میں افادیتی معیار کا ذکر آتا ہے ۔

اس لیکچر کے شروع میں وجود باری تعالیٰ کے ثبوت میں اقبال تین روایتی دلائل کا جائزہ لیتے ھیں۔ جو کونیاتی (cosmological) غائی (teleological) اور وجودیاتی (ontological) کے نام سے موسوم ھیں۔ کونیاتی دلیل سے سبب اول اور محرک اول کا پتہ چلتا ہے۔ اس حجت کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ لامتناھی نہیں ہوسکتا۔ غائی حجت کا انحصار کائنات کی اندرونی ھم آھنگی، نظم و نسق اور ھم ربطی پر ہے۔ اس سے ایک ھمہ داں، نیک اور ذھین خالق کا پتا چلتا ہے۔ وجودیاتی حجت کا کہنا ہے کہ خدا کے وجود کا اثبات اس کے کمال(perfection) سے مترشح ھوتا ہے۔ کیونکہ اگر کمال شے کا وجود نہ ھو تو وہ کمال نہیں کہلا سکتی۔ گویا موجود ھونا ایک صفت ہے اور اسکا نقص، کمال کے منافی ہے۔ لہذا خدائے کامل کا موجود ھونا لازمی ہے۔

کانٹ کی طرح اقبال ان تینوں دلائل کا جائزہ لیتے ھیں اور اس نتیجہ پر پہنچتے ھیں کہ یہ سب کے سب ناکافی اور ناقص ھیں۔ اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کانٹ ایک اور ثبوت کی طرف رجوع کرتا ہے، جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔ یہ ثبوت اس مفروضے پر قائم ہے کہ دنیا کی بنیاد عدل و انصاف پر ھونی چاھئے۔ نیکو کار کو اس کی نیکی اور بدکار کو اس کی بدی کی جزاء اور سزا ملنی چاھئے۔ لیکن اس دنیا میں یہ کیفیت نہیں، یہاں نیکو کار تکلیف میں اور بدکار عیش و عشرت میں دکھائی دیتے ھیں۔ یہ صورت حال عدل و انصاف کے منافی ہے۔ لہذا جو ناانصافیاں اس دنیا میں دکھائی دیتی ھیں، ان کا مداوا کسی دوسری دنیا میں ھونا چاھئے۔ جہاں پر نیکوکاروں کو ان کی نیکی کی مناسب جزاء اور بدکاروں کو ان کی بدی کی سزا ملنی چاھئے۔ پس حیات بعدالموت ایک لازمی امر ہے۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ ھمیں اس امر کی ضمانت ملنی چاھئے کہ واقعی دوسری دنیا میں انصاف ھوگا اور وھاں اس دنیا جیسا حال نہیں ھوگا۔

اور اس امر کی ضمانت عالم‌الغیب ، قادر مطلق خدا ھی دے سکتا ھے ۔ اس طرز استدلال سے کانٹ نہ صرف خدا کی ھستی ثابت کرتا ھے بلکہ حیات بعد الموت اور جزاء سزا کا بھی اثبات کرتا ھے ۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ثبوت بھی ناقص ھے ۔

اقبال کا خیال ھے کہ یہ سب ثبوت اس وجہ سے ناکام ھوگئے ھیں کہ یہ فکر کو ایک ایسی شے تصور کرتے ھیں، جو خارجیت سے اثر قبول کرتی ھو ۔ اس طرح فکر اور وجود (thought and being) میں ایک دوئی قائم ھوجاتی ھے، جسے دور کرنا ناممکن ھوجاتا ھے ۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجود میں عینیت کا رشتہ ھے اور فکر اشیاء کی ھیئت ترکیبی کا جزو لاینفک ھے ۔ اقبال سے پہلے ھیگل بھی اس خیال کا اظہار کر چکا ھے، وہ کہتا ھے کہ فکر اور ھست ایک ھی ھیں ۔ (The Rational is Real and the Real is Rational) فختے (Fichte) بھی یہی کہتا ھے ۔ غرضکہ تصوریت کے ھاں یہ مستند حقیقت ھے کہ فکر اور ھست میں کوئی دوئی نہیں ۔ اقبال اسی خیال کے حامی ھیں، وہ کہتے ھیں کہ موجوداتی اور غائی دلائل کا مفہوم تب واضح ھوگا جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انسان کی موجودہ پوزیشن قطعی اور آخری نہیں نیز یہ کہ فکر اور ھست اصل میں ایک ھیں ۔ اس کے ثبوت میں وہ قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ھیں : ''وھی اول ھے، وھی آخر ھے، وھی ظاھر ھے، وھی باطن ھے ۔''

اپنے دعوے کے ثبوت میں اقبال کائنات یعنی مادہ ، حیات اور شعور کا جائزہ تجرباتی علوم کے حوالے سے لیتے ھیں ۔ لیکچر کے شروع میں تو اقبال نے مابعدالطبعیاتی طریقہ پر اس حقیقت کو بیان کر دیا کہ فکر اور ھست دراصل ایک ھی ھیں ۔ انکا کہنا ھے کہ انسانی تجربہ تین سطحوں کا پتا دیتا ھے۔ مادہ، حیات اور شعور جو طبعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے بالترتیب موضوع ھیں۔ مادہ کے بارے میں نیوٹن کے نظریہ کو کہ مادہ

کوئی جامد یا ٹھوس شے ہے ، مسترد کرتے ہوئے آئن سٹائن کا نظریہ ،جو مادہ کو (events) میں تحلیل کر دیتا ہے ، پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں اقبال نے برکلے کے فلسفہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ برکلے نے ادراک پر مادہ کی بنیاد رکھی اور اس طرح مادہ کی فلسفیانہ حیثیت ختم کر دی۔ گو اقبال کو برکلے کے موقف سے ہمدردی ہے لیکن وہ وائٹ ہڈ (Whitehead) اور آئن سٹائن کے نظریوں کو اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں وائٹ ہڈ نے قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا نظریہ ناقابل قبول ہے۔ آئن سٹائن بھی اس خیال کا حامی ہے۔ مادہ کو اگر برقی مقناطیسی واردوں (events) میں تحلیل کیا جا سکتا ہے اور شے محض واردوں کی مخصوص فیلڈ کا نام ہے ، تو مادیت کی وہ شکل جو نیوٹن کی طبعیات سے ابھرتی ہے ، بالکل بدل جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں ولڈن کار (Wilden Carr) ٹی پی نن (T. P. Nunne) اور رسل (Russell) وغیرہ کے افکار زیر بحث آئے ہیں اور ان سب حکماء کا یہی خیال ہے کہ مادیت کا نظریہ بے جان ہو چکا ہے اور نئی تحقیقات کے پیش نظر اب اس کی وقعت باقی نہیں رہی۔

مادہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال نے حرکت کا سوال دھرایا ہے۔ فلسفہ میں یہ سوال سب سے پہلے قدیم یونانیوں کے ہاں اٹھایا گیا ۔ بعض فلسفی تغیر و تبدل کو حقیقت کہتے تھے اور بعض کائنات کی اصل حقیقت کو ناقابل تغیر گردانتے تھے۔ زینو ان فلسفیوں میں سے ایک تھا جو حقیقت کو ناقابل تغیر سمجھتا تھا ۔ اس سلسلہ میں زینو نے جو دلائل دئیے اس سے فلسفہ کی دنیا میں ایک طوفان بپا ہوگیا۔ جس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسل اور برگساں جیسے مفکر و فلسفی بیسویں صدی میں اس مسئلہ سے لپٹ رہے ہیں۔ زینو کا کہنا ہے کہ حرکت محال ہے کیونکہ اگر کوئی شے حرکت کریگی تو اس کی حرکت یا تو اس مقام پر ہوگی جس جگہ وہ ہے یا

اس مقام پر ہوگی جہاں وہ نہیں ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حرکت اس جگہ تو نہیں ہو سکتی جہاں کوئی چیز رکھی ہوئی ہو اور نہ ہی اس جگہ ہوسکتی ہے جہاں وہ نہیں ہے۔ لہذا حرکت ناممکن ہے۔اس استدلال کی تائید میں وہ ایک اور دلیل دیتا ہے اور اس کی بنیاد تقسیم پذیری کی لامتناہیت ہے۔ کوئی سی جگہ لے لیجئے پہلے آپ اسے نصف کریں گے، پھر اس نصف کا نصف، پھر اس نصف کے نصف کا نصف۔ اس طرح آپ یہ تقسیم قیامت تک کرتے چلے جائیں گے لیکن تقسیم کا یہ عمل ختم نہیں ہوگا۔ زینو کہتا ہے: پیشتر اس کے کہ آپ ایک فٹ پار کریں آپ کو آدھ فٹ پار کرنا ہوگا اور پیشتر اس کے کہ آدھ فٹ پار کریں، اس کا آدھا پار کرنا ہوگا اور چونکہ تقسیم کا عمل لامتناہی ہے، اس لئے آپ کچھ بھی نہیں کر پائیں گے۔ بالفاظ دیگر حرکت ناممکن ہوگی زینو کہتا ہے کہ تقسیم پذیری کے اس لامتناہی عمل کی بدولت ایکیلیز جو یونانیوں کا تیز رفتار کھلاڑی تھا، کبھی بھی سست رفتار کچھوے کو پکڑ نہیں سکا۔ اس قسم کے منطقی دلائل سے زینو نے ثابت کیا کہ حرکت محض اشتباہ و التباس ہے اور کوئی شے ایسی جگہ سے حرکت نہیں کرتی۔ زینو یہ بھی کہتا تھا کہ تقسیم پذیری سے ہر قدم پر خلا آتا ہے۔ جب آپ قدم اٹھائیں خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو اس کے اور دوسرے قدم کے درمیان کچھ نہ کچھ فاصلہ ہوگا۔ جسے (no man's land) کہا جا سکتا ہے۔ یہ فاصلہ دو قدموں کے درمیان ایک خلا ہوگا۔ یہ خلا بھی ثابت کرتا ہے کہ حرکت نا ممکن ہے۔

اقبال نے اس سلسلہ میں رسل کا ذکر کیا ہے، جس نے کینٹر کی ریاضیات کی مدد سے زینو کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی۔ کینٹر کا کہنا ہے کہ سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا، یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور زینو نے جس خلا کا ذکر کیا ہے وہ دراصل پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال کو اس حل سے اتفاق نہیں۔ کیونکہ وہ

کہتے ہیں کہ تقسیم پذیری کی لامتناہیت اس طرح ختم نہیں ہوتی بلکہ قائم رہتی ہے۔ علامہ کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کیونکہ ریاضی دان اور اہل منطق ابھی تک اس گتھی کو سلجھانے میں لگے ہوئے ہیں۔ آج کل اشاری منطق (symbolic logic) سے استفادہ کیا جا رہا ہے۔ لیکن ابھی تک کوئی تسلی بخش حل سامنے نہیں آیا۔ اقبال نے اس سلسلہ میں بہت خوب کہا ہے کہ اگر حرکت کو بطور عمل (process) لے لیا جائے تو مسئلہ حل ہوجاتا ہے اور ریاضیات کا اصول تقسیم پذیری بےکار ہو جاتا ہے۔ یہ اصول اس وقت کارفرما ہوگا جب حرکت کو ایک ساکن اکائی میں تبدیل کرکے اس کے حصہ بخرے کر دئے جائیں۔ ایسے تقسیم کرتے چلے جائیں اور یہ عمل کہیں بھی ختم نہ ہو۔ سینما میں سکرین پر جو تصویریں متحرک نظر آتی ہیں وہ اصل میں کئی ساکن تصویروں کو یکے بعد دکھانے کا نتیجہ ہیں۔ اگر پردہ سکرین پر ہاتھ اٹھتا دکھائی دیتا ہے، تو ہاتھ اٹھنے کی سینکڑوں ساکن تصویریں بنیں گی، جو ہاتھ اٹھنے کی مختلف حالتوں کو پیش کریں گی۔ جب ان تصویروں کو تیزی سے یکے بعد دیگرے دکھایا جاتا ہے، تو یہ حرکت کرتی دکھائی دیتی ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے اس کا جواب جدلیات اور نفسیات میں موجود ہے۔

اس مثال سے واضح ہوجاتا ہے کہ ایک حرکت تو حرکت بطور عمل کے ہے اس میں تقسیم پذیری کی گنجائش نہیں اور ایک حرکت، بطور اکائی کے ہے جس کی ہزارہا ساکن تصویریں بنتی ہیں۔ یہاں تقسیم پذیری کا عمل دخل ہے۔

برگساں کا حل بھی کچھ اسی انداز کا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کا فریضہ تحلیل یا تجزیہ ہے۔ سائنسدان کسی واقعہ کو لے کر اس کے اسباب و علل بیان کرتا ہے۔ علت کو معلول سے جدا کرتا ہے۔ پھر علت کو غیر ضروری

عناصر سے جدا کرتا ہے ۔ معلول کو بھی غیر ضروری اور مہمل واقعات سے الگ کیا جاتا ہے ۔ یہ تجزیہ کا عمل ہے ۔ پانی میں بجلی گزار کر اس کے دو عناصر آکسیجن اور ہائیڈروجن کا پتہ لگایا جاتا ہے ، یہ بھی تجزیہ ہے ۔ غرض کہ سائنس کا طریق کار کسی شے یا واقعہ کو اس کے عناصر میں تحلیل کر دیتا ہے ۔ چنانچہ شے کو پہلے ایٹم میں تبدیل کیا جاتا ہے پھر ایٹم کو نیوٹران اور پروٹران میں ۔ یہ عمل تجزیہ ہے ۔ لیکن برگساں کہتا ہے کہ عقل جو ارتقائی عمل میں انسان کو اپنے ماحول سے نپٹنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے اور جس کے بل بوتے پر سائنس نے سر اٹھا یا ہے، حقیقت کا صحیح علم مہیا نہیں کر سکتی ۔ اقبال کا یہ بھی کہنا ہے کہ سائنس تو وہ کرگس ہے جو لاش سے بوٹی نوچ کر لے جاتی ہے ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ سائنس کا سروکار زندہ حقیقت سے نہیں بلکہ لاش سے ہے اور لاش کا بھی پورا علم اسے میسر نہیں، کیونکہ یہ تو لاش سے ایک ایک بوٹی نوچتی ہیں اور اڑ جاتی ہیں ۔ اقبال برگساں کے اس خیال سے متفق ہیں کہ صحیح حقیقت کا علم وجدان سے ہوتا ہے ۔ کیونکہ وجدان میں جیتی جاگتی حقیقت سے واسطہ پڑتا ہے اور حرکت کا عمل ایک مسلسل عمل دکھائی دیتا ہے ۔ اقبال کا کہنا ہے کہ وقت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو سلسلہ وار (serial) اور دوسرا دوران (duration) سلسلہ وار میں ماضی، حال اور مستقبل کی تمیز ہوتی ہے ۔ لیکن یہ امتیازات بالکل فروعی اور اضافی ہیں ۔ جو زمانہ ایک کے لئے ماضی ہے وہ دوسرے کے لئے حال تھا اور جو اب حال ہے وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے لئے ماضی ہوگا ۔ آئن‌سٹائن کے نظریہ اضافیت نے ثابت کر دیا ہے کہ کس طرح ہمارے سب اندازے اور تخمینے اضافی ہوتے ہیں، دوران میں جو دوسری قسم کا وقت ہے، ماضی، حال اور مستقبل کے سب امتیازات سے خالی ہے ۔ اس وقت کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے، جس طرح دوران میں وقت کی تقسیم پذیری ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح اس سطح پر بلکہ اس سے کم درجہ کی سطح پر، حرکت

کا عمل نمایاں دکھائی دیتا ہے، اور یہاں ریاضیاتی اصول تقسیم پذیری کا عمل دخل نہیں رہتا۔

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اس نظریہ سے وقت بے حقیقت بن جاتا ہے اگر وقت کو مکان کی چوتھی بعد بنا لیا جائے تو مستقبل بھی ویسا ہی بندھ جائے گا۔ جیسے کہ ماضی ہے۔ اس نظریہ میں وقت ایک آزاد تخلیقی فعل نہیں رہتا۔ اس لئے اقبال کا کہنا ہے کہ زمان کا تصور جو طبعیات پیش کرتی ہے، وہ کافی نہیں یہ تصور اس زمان سے مختلف ہے جو ہمارے تجربہ میں آتا ہے یہی کچھ حرکت کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کے بارے میں جو کچھ ریاضیات اور طبعیات بتلاتے ہیں وہ کافی نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذاتی طور پر ان کا خیال ہے کہ حقیقت روحانی (spiritual) ہے اس کا علم براہ‌راست تو طبعیات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ نتیجہ شواہد فطرت سے براہ‌راست استنباط کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اقبال اپنی مذہبی بصیرت کی بنا پر کہتے ہیں کہ اخروی حقیقت روحانی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ ہیں۔ "Personally I believe that the ultimate character of Reality is spiritual" اقبال کی یہ رائے ان کی فلسفیانہ دقت پر دلالت کرتی ہے۔ ایسی دقت کم لوگوں کے حصہ آتی ہے، مثلاً اے، ایس ایڈنگٹن نے ۱۹۲۷ء میں جیفورڈ لیکچرز بعنوان (The Nature of the Physical World) دئیے، جو بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئے، ان خطبات میں ایڈنگٹن نے وہی طریق اختیار کیا جو علامہ نے کیا، اس نے اپنے لیکچرز میں بتایا، کہ کس طرح مادیت کی عمارت جو نیوٹن کی سائنس کے بل بوتے پر تعمیر ہوئی، کوانٹم اور اضافیت کے نظریوں سے تباہ و برباد ہوگئی، اور موجودہ طبعیات اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ دنیا کا مواد نفسی مواد ہے۔ The stuff of the world is mind-stuff یہ بات وہی ہے جو اقبال نے کہی ہے۔ صرف الفاظ

کا فرق ہے۔ اقبال (spiritual) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور ایڈنگٹن ('Mind-stuff,) کا ۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایڈنگٹن کی رائے میں اس کا یہ نتیجہ سائنسی ہے اور سائنس شواهد اور تحقیقات کی پیداوار، ایڈنگٹن کی یہ رائے درست نہیں کیونکہ وہ اس امر کو بھول جاتے ہیں کہ جب وہ سائنس کی حدود سے تجاوز کرکے کائنات پر مجموعی حیثیت سے نگاہ دوڑاتے ہیں، تو وہ سائنس‌داں نہیں رھتے بلکہ فلسفہ کی وادی میں پہنچ جاتے ہیں۔ بہر حال یہاں پر اقبال نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے اور ان کا یہ کہنا کہ حقیقت روحانی ہے، قدیم یا جدید طبعیات سے ماخوذ نہیں بلکہ ان کی اپنی گہری بصیرت کا ثمر ہے۔

مادہ کی حقیقت بیان کرنے اور مادیت کو رد کرنے کے بعد اقبال حیات اور شعور کی طرف آتے ہیں اور ڈارون کے نظریہ کو زیر بحث لاتے ہیں۔ یہ نظریہ دراصل میکانکی ہے اور علت اور معلول کی بنیادوں پر ارتقائی عمل کی تشریح کرتا ہے۔ اقبال ڈارون کی میکانکی توجیہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ جے، ایس، هالڈین (Haldane) کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ مشین اور عضویہ میں دو بڑے فرق ہیں۔ عضویہ اپنے آپ کو خود ٹھیک کر سکتا ہے اور اپنی نسل قائم رکھ سکتا ہے۔ مشین میں اگر نقص پڑجائے تو وہ خود اسے ٹھیک نہیں کر سکتی اور نہ ھی مشین بچے دیتی ہے۔ اس بنا پر اقبال کہتے ہیں کہ میکانکی حوالہ سے عضویہ کی تشریح نہیں ہوسکتی۔ حیات ایک منفرد شے ہے، اس کی تشریح اپنے اصولوں سے ہوگی نہ کہ مشین کے اصولوں سے۔ مزید یہ کہ عضویہ مقصدی اور غائی ہے۔ ماحول سے تسویہ کرتے ہوئے، اس کے مقاصد کا تعلق ماضی کے علاوہ مستقبل سے بھی ہوتا ہے۔ عضویہ کا ایک کیریر (career) ہے جو مشین کو نصیب نہیں۔ اس لئے اصول عضویہ کے بارے میں فیل ہوجاتے ہیں۔ برگساں نے اپنی کتاب (Creative Evolution)

میں ڈارون کے نظریہ پر کڑی تنقید کرتے ہوئے کہا کہ کس طرح ارتقائی عمل ہر قدم پر تخلیقی ہے اور علت و معلول کی زبان اسے بیان کرنے سے قاصر۔ معروف ماہر نفسیات ولیم میکڈوگل نے اپنی کتاب (An Outline of Psychology) میں جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی، اس بات پر زور دیا کہ چھوٹے سے چھوٹا نفسی کوائف بھی مقصدی (hormic) ہوتا ہے۔ وہ جبلت اور اضطراری فعل کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اضطراری فعل تو سراسر میکانکی ہے، لیکن جبلت میں شروع ہی سے مقصد پایا جاتا ہے، جس کے حصول کے لئے جدوجہد کی جاتی ہے۔ میکڈوگل نے جبلی افعال کی سات نشانیاں بیان کی ہیں، لیکن ان سب میں نمایاں نشانی مقصدیت ہے۔ سچ پوچھیں تو باقی چھ اسی ایک کے گرد گھومتی ہیں۔ چونکہ مشین میں مقصدیت نہیں پائی جاتی اور وہ طبعی طاقتوں کے ہاتھوں پابند و مجبور ہے، اس کے اصول عضویہ کے لئے مناسب نہیں۔

اقبال کے زمانہ میں میکڈوگل کا مکتب فکر (نفسیات) عروج پر تھا۔ بعد میں اس کی پہلی سی شہرت نہ رہی، لیکن اب پھر امریکی ماہر نفسیات کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ اقبال فکر و حیات کی اولیت ثابت کرنے کے لئے ایک اور راہ اختیار کرتے ہیں اور وہ ہے نفسی تجربہ کے مطالعہ کا۔ وائٹ ھڈ کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ کائنات ٹھوس اشیاء کے مجموعہ کا نام نہیں۔ بلکہ یہ تو نام ہے واردوں کا جس کا خاصہ مسلسل تخلیقی بہاؤ ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال برگسان کے نظریہ زمان کی تعریف کرتے ہیں اور خاص طور پر اس کے نظریہ دوران (duration) کی۔ اس کے مطابق کوئی شے ساکن نہیں۔ خود انسان کی اپنی ذات، جو ہر لحظہ بدل رہی ہے۔ دنیا میں اگر کسی شے کو ثبات حاصل ہے تو وہ تغیر ہے۔ اقبال کے خیال میں تغیر کا تصور زمان کا متقاضی ہے اور زمان یا وقت کے دو پہلو ہیں ایک فاعلی (efficient) اور دوسرا قدر شناسائی (appreciative) فاعلی پہلو کا تعلق دنیائے ہست

ء بود سے ہے اور اس کا دائرہ عمل علت و معلول تک محدود ہے۔ یہ وحدت کو اس کے عناصر میں تحلیل کر دیتا ہے ۔ چنانچہ ذات گو ایک کل اور وحدت ہے لیکن فاعلی پہلو کے لئے مختلف عوامل کا مجموعہ ہے، مگر جب ذات کو زمان کے دوسرے پہلو (appreciative) سے دیکھیں تو اس کے کل ہونے کا احساس ہوتا ہے ۔ اس کے مختلف عناصر ایک ہوکر اکائی کا تاثر دیتے ہیں ۔ اقبال کا خیال ہے کہ عام زندگی میں یہ پہلو دبا رہتا ہے ۔ صرف مراقبہ میں یہ پہلو ابھرتا ہے اور اس وقت چیزیں اپنے اصلی روپ میں سامنے آتی ہیں ۔ برگساں نے بھی اپنی کتاب (Time and Memory) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عام لوگ اپنی زندگی مکان یعنی space میں گذارتے ہیں اور ساری عمر اپنے ماحول سے نپٹنے میں بسر کر دیتے ہیں ۔ ان کا ذہن کاروباری ذہن بن جاتا ہے وہ علت و معلول کے سلسلے میں اس طرح سے بندھے رہتے ہیں کہ اس سے کبھی رہائی نہیں پاتے ۔ ان کی زندگی مقید (closed) ہوجاتی ہے ۔ روپیہ پیسہ کمانا ہی ان کا شعار بن جاتا ہے اور اس کے لئے وہ ہر برا کام کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں ۔ اس کے برعکس کچھ لوگ زمان (time) میں زندگی بسر کرتے ہیں یہ صحیح معنوں میں آزلد ہوتے ہیں کیونکہ یہ لوگ مکان یعنی (space) سے بندھے ہوئے نہیں ہوتے ۔ ان لوگوں کی نظر دور رس ہوتی ہےجو اشیا کی گہرائی تک پہنچتی ہے ۔ یہ لوگ صوفی ہیں ۔ معاشرہ میں ان کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اتنا ہی معاشرہ آزاد ہوگا۔ open اور closed سوسائٹی میں فرق بھی یہی ہے کہ اولالذکر میں وہ لوگ بستے ہیں جو زمان میں زندگی گزارتے ہیں اور موخرالذکر میں وہ لوگ جو زمین سے بندھے ہوئے ہیں ۔ اقبال کے ہاں بھی یہی خیال ہے لیکن انھوں نے زمان کے دو پہلو بتلا کر اس حقیقت کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔

چونکہ اقبال کے نزدیک حقیقت ایک آزاد تخلیقی شے ہے ۔ اس لئے وہ

تقدیر کا مسئلہ زیر بحث لاتے ھیں اور پرانے توھمات کو دور کرتے ھیں۔ تقدیر سے یہ مراد نہیں کہ پیدا ھونے سے پہلے ھی زندگی کا مکمل نقشہ بنایا جاچکا ھے اور اب اس میں سرمو تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اقبال کے خیال میں تقدیر سے مراد امکانات ھیں اور یہ امکانات انسان کی سرشت ھیں بالقوۃ خوابیدہ طاقتیں ھیں، انھیں بیدار کرکے زندگی کو فروغ دیا جاسکتا ھے۔ ان امکانات کو مناسب راہ پر ڈالنا اور ان سے شخصیت تعمیر کرنا فرد کا اپنا کام ھے۔ زندگی ایک کھلی کتاب ھے۔ زندگی کا راستہ امکانات سے بند نہیں ھوتا بلکہ کھلتا ھے۔ برگساں بھی زندگی کو open-ended بتلاتا ھے، ھر انسان جیسے چاھے اپنے امکانات کو فروغ دے سکتا ھے۔ برگساں کے نزدیک انسان کو مکمل اختیار حاصل ھے۔ یہی وجہ ھے کہ وہ کسی مقصد کو نہیں مانتا جو زندگی کو کھینچ کر کسی ایک خاص موڑ پر ڈال دیتا ھے۔ اقبال بھی کسی ایسے مقصد کو تسلیم نہیں کرتے جو زندگی کو جکڑ دے اور اس کی آزادی کو غلامی میں بدل دے، البتہ ان کی یہ بھی رائے ھے کہ زندگی بے مقصد نہیں۔ انسان ھر قدم پر نیا مقصد وضع کرتا ھے۔ اور ایک مقصد حاصل کرنے کے بعد دوسرے کے لئے تیار ھوجاتا ھے۔ یہ مقصدیت زندگی کا خاصا ھے اس سے مفر ممکن نہیں۔ لیکن اس مقصدیت سے زندگی کی تخلیقیت اور آزادی میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہ مقصدیت انسان کی خود پیدا کردہ ھے۔ اس موقف کی تائید میکڈوگل کی تخلیقیت اور آزادی میں ملتی ھے۔

اس لیکچر کے شروع میں اقبال واھٹ ھڈ کے حوالہ سے مادہ کو توانائی میں تحلیل کرکے واردوں کا مسلسل تخلیقی بہاؤ قرار دیتے ھیں، اور پھر حیات اور شعور کو میکانکی حوالوں سے آزاد کرکے ان کی ماھیت آزاد تخلیقی اور ھر دم رواں بتاتے ھیں۔ ان امور کے بعد وہ کائنات کی اصل حقیقت کی طرف آتے ھیں۔ ظاھر ھے کہ جو چیز مادہ، حیات اور شعور کے متعلق صحیح ھوگی۔ وہ تمام

کائنات کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ اس بنا پر کائنات بھی ایک آزاد، مسلسل تخلیقی بہاؤ ہوگا۔ برگساں کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ حرکت سے اشیاء کو اخذ کیا جا سکتا ہے لیکن اشیاء سے حرکت کو نہیں۔ لیکن جب برگساں یہ کہتا ہے کہ حرکت کے بارے میں پیش گوئی نہیں ہو سکتی، تو اقبال اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں برگساں ماضی کو تو مانتا ہے لیکن مستقبل کو نہیں۔ مستقبل کے انکار سے مراد یہ ہے کہ وہ مقصدیت کا منکر ہے۔ کیونکہ مقاصد کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے۔ برگساں سمجھتا ہے کہ مقصدیت سے زماں کی حقیقت مسخ ہوجاتی ہے۔ مقصد سے وابستہ زندگی آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ ہمارا خیال ہے کہ برگساں اور اقبال دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ برگساں ایک عالمگیر، آفاقی اور کائناتی مقصد کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اقبال ان مقاصد حیات کی بات کرتے ہیں جنہیں زندگی آگے بڑھتے ہوئے ہر قدم پر اپنے لئے اختیار کرتی ہے۔ برگساں کا مقصد مابعدالطبعیاتی (o ntological) ہے اور اقبال کا نفسیاتی (psychological)

اقبال کے نزدیک زماں کا صحیح تصور دوران (duration) ہے اور حقیقت بھی دوران ہی ہے، جس میں فکر، زندگی اور مقاصد کا ایک حسین امتزاج ملتا ہے اور وحدت و ہم آهنگی۔ یہ وحدت ذات (self) کی ہے جو زندگی اور فکر کا سر چشمہ ہے۔ یہاں برگساں سے یہ لغزش سرزد ہوئی کہ اس نے زماں کو ذات سے قدیم جانا لیکن اقبال کہتے ہیں: یہ غلط ہے کیونکہ ذات ہی مختلف اور کثرت دوراں کو ایک لڑی میں پرو سکتی ہے۔ دوراں ہی ''میں ہوں،، کہہ سکتی ہے۔ یا دوراں ہی میں ''میں ہوں،، کے الفاظ استعمال کئے جا سکتے ہیں۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت ایک ذات یا ایغو ہے تو تغیر کا تصور اس پر کیسے منطبق ہوگا؟ کیا تغیر سے یہ مراد نہیں کہ ناقص

اور کمترمقام سے پاک اور بلند مقام کی طرف جانا ہوتا ہے۔ یعنی تغیر کا رخ ادنیٰ سے اعلیٰ مقام کی طرف ہوتا ہے ۔ لیکن اگر حقیقت کامل ہے تو پھر اس میں تغیر و تبدل کا کیا مطلب ؟ اقبال کہتے ہیں کہ یہاں پر پھر وہی زمان کے دو پہلوؤں کو خلط ملط کرنے سے الجھاؤ پیدا ہوگیا ہے سلسلہ وار (serial) زمان میں تو ناقص سے کمال کی طرف جانا ہوتا ہے لیکن دوران میں ایسا نہیں ۔ اس میں تو کامل سے اکمل کی طرف سفر ہوتا ہے ۔ باکمال میں اندرونی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں جس سے کامل کے کمال میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ اقبال کا خیال ہے کہ خدا کی ذات میں جو تخلیقی اور مکمل طور پر آزاد ہے تغیر کا خاصہ تو موجود ہے لیکن یہاں تغیر سے مراد نقص نہیں ۔ انسانوں میں اگر تغیر ہوتا ہے تو تغیر سے یہی مراد ہوتا ہے ۔ انسان جب کسی شے کو پانا چاہتا ہے یا کسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو شعوری طور پر تغیر کا خواہاں ہوگا ۔ اور اس کی ذات کی کمی تغیر سے پوری ہو جاتی ہے ۔ حقیقت اولیٰ میں کوئی نقص یا کمی نہیں ہے، اس لئے اس میں تغیر سے یہ مراد نہیں ہے کہ کسی کمی کو دور کیا جا رہا ہے ۔

اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں اس چیز کا براہ راست تجربہ ہے کہ ہماری ذات آزاد، تخلیقی اور معقول (rational) ہے ۔ اس لحاظ سے حقیقت اولیٰ بھی آزاد، تخلیقی اور معقول ہوگی ۔ انسان اپنے حوالے سے خدا کو پہچان سکتا ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود خدا کے بت کو تراشتا ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ زندگی بے مقصد بہاؤ کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک تنظیمی اصول ہے جو عضویہ کے مختلف میلانات کو وحدت بخشتا ہے ۔ اس حقیقت سے زندگی کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ وجدان سے ہمیں مرکزی ایغو کا علم ہوتا ہے اور اس سے حقیقت کا سراغ ملتا ہے ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان اپنے تجربوں کی بنا پر

یہ کہہ سکتا ہے کہ حقیقت دراصل (spiritual) ہے۔ یعنی ذات یا ایغو ہے جو تخلیقی اور آزاد ہے، جس کا علم وجدان سے حالت دوران میں حاصل ہوتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا یہ لیکچر اپنے موضوع کے لحاظ سے بڑا ھی فکر انگیز ہے، کیونکہ اس میں اقبال کی فلسفیانہ فکر نے رخ حقیقت سے نقاب الٹنے کی اچھوتی کوشش کی ہے۔

★ ★ ★

کیا مذہب ممکن ہے؟

کرار حسین

(۱) تمہید

ہم اس وقت گفتگو علامہ اقبال کے خطبات Reconstruction of Religious Thought in Islam کے ساتویں لیکچر سے متعلق کریں گے۔ اقبال نے مذہب یا ایمانی زندگی کے تین درجات بتائے ہیں، پہلا درجہ ایمان و عمل کا ہے، دوسرا فکر و حکمت کا اور تیسرا عرفان و مکاشفہ کا۔

(۱) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذہبی زندگی ایمان سے شروع ہوتی ہے، ایمان کے نفسیاتی محرکات، عدم تحفظ کا شدید احساس، اور ارادہ و عمل میں زیادہ آزادی کی تلاش کا گہرا جذبہ ہیں۔

ایمان کا تقاضہ کسی اتھارٹی کو قبول کرنا ہے، خواہ یہ سند کوئی شخص ہو یا کتاب یا عقیدہ۔

یہ اتھارٹی بلا چوں و چرا اطاعت کا مطالبہ کرتی ہے، ایمان کے معنی میں زوال خوف یعنی حالت امن، اعتماد و تصدیق اور طاعت و انقیاد کے تصورات شامل ہیں۔

ایمان میں ذاتی تجربہ یا علم شامل نہیں ہوتا۔ ایمان جاننا نہیں بلکہ ماننا ہے۔

چونکہ عدم تحفظ کا احساس زندگی کے ہر مرحلہ میں موجود رہتا ہے اس لئے زندگی کے ہر چھوٹے بڑے عملی مسئلہ میں کسی اتھارٹی پر ایمان

لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کہیں جانا چاہتے ہیں تو کسی شخص یا کتاب پر ایمان لانا ضروری ہے، اگر کوئی آدمی کسی بڑے شہر میں راستہ کھو جائے تو وہ ذاتی تجربہ سے صحیح راستہ معلوم نہیں کرتا۔

کسی بزرگ کا قول ہے کہ انسان کی تمام عملی زندگی کی بنیاد ایمان ہے،

دین کا نقطۂ آغاز اللہ اور اس کے رسولوں، فرشتوں اور کتابوں پر ایمان لانا ہے۔ ایمان کے ساتھ عمل ہے۔

بغیر ایمان عمل میں نہ کوئی معنویت پیدا ہوتی ہے نہ کوئی سمت متعین ہوتی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ایمان کا شاھد عمل ہے۔

یہ وہ درجہ ہے جسے اقبال نے ایمان و عمل کا درجہ بتایا ہے۔

(۲) عمل سے علم پیدا ہوتا ہے،

جو علم تجربہ سے حاصل نہیں ہوتا وہ بے جان اور غیر معتبر ہے، عمل ھی کے ذریعہ انسان فطرت سے رابطہ قائم کرتا ہے اور تاریخی تسلسل میں داخل ہوتا ہے، فطرت سے رابطہ قائم کرنے اور تاریخی تسلسل میں داخل ہونے سے بصیرت اور حکمت حاصل ہوتی ہے۔ بصیرت و حکمت حاصل کرنا قرآنی اصطلاح میں قلب کا کام ہے۔

بصیرت اور حکمت فطرت اور تاریخ سے ابھرتی ہے لیکن مکاں و زماں میں مقید نہیں ہوتی۔

علم کے درجہ میں انسان اپنے عمل کی جڑوں کو زندگی کی گہرائی میں دیکھتا ہے۔ یہیں سے جبر میں سے اختیار اور اطاعت میں سے آزادی عمل شروع ہوتی ہے۔ یہی یقین کا پہلا درجہ ہے۔ یقین کی منزل ھی شک کی منزل ہے۔ شک تجربہ کے بعد پیدا ہوتا ہے لیکن تجربہ خود ایمان اور عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ کفر ایمان کی ضد ہے اور شک یقین کی۔ یہ وہ درجہ ہے جسے علامہ نے علم و حکمت کا درجہ بتایا ہے، علم نے ایمان میں ایک مابعد الطبیعاتی جہت پیدا کردی۔

(۳) اب تجربہ اس درجہ میں داخل ہوا جسے علامہ نے وجدان اور
ر مکاشفہ (discovery) کا درجہ بتایا ہے، تجربہ کے ساتھ انسانی شعور
لتا جاتا ہے، یقین سے ہر شک کو دور کرکے اس کو پختہ کرنا اخلاص ہے۔
ین کے مختلف درجات ہیں، علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین، یہ دراصل
سانی شعور کے مقامات ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ درجہ
ندی ملت کے تاریخی ادوار نہیں ہیں، یعنی یہ بات نہیں ہے کہ پہلے تاریخی
ور ایمان و عمل یا حکم و اطاعت کا دور تھا، اس کے بعد علم و حکمت کا
ور آیا، اور پھر وجدان اور مکاشفہ کا۔

ایمان، عمل، علم، اخلاص ایمانی زندگی کے ارتقاء کے مختلف پہلو ہیں
و ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ہر درجہ پر ان کی معنویت کا درجہ مختلف
وتا ہے۔

حضرت ابراهیمؑ کو ایک ستارہ پرست معاشرہ میں ''ملکوت السموات
الارض'' کا مشاہدہ کرایا گیا، یا حیات بعدالموت کے مکاشفہ سے نوازا گیا، لیکن
ہاں شک کا مقام نہیں تھا بلکہ اخلاص کا درجہ تھا، چاند کو دیکھ کر آپ
نے کہا کہ اگر میرا رب میری ہدایت نہ کرتا تو میں گمراہ ہوجاتا اور پھر
ورج کو دیکھ کر وہی سوال کیا جو چاند سے کیا تھا، گویا رب کی ہدایت
ا یقین ہر وقت موجود تھا، حیات بعدالموت کے مکاشفہ میں آپ نے کہا ایمان
و ہے مگر اطمینان قلب چاہتا ہوں، یہ وہ درجہ ہے جس میں انسان کا نفس
'مطمئنہ'' کے مقام پر یا اقبال کی اصطلاح میں اس کی خودی بقا کے مقام پر پہنچ
باتی ہے۔ علم تمام تعقلات سے بےنیاز ہوکر قلب پر اس طرح براہ‌راست
ازل ہوتا ہے جس طرح ہمارے حواس ادراک کرتے ہیں، عمل میں ارادہ
ی آزادی آجاتی ہے کیونکہ انسان کا ارادہ اللہ تعالی کی مشیت سے ہم‌آہنگ

ہو جاتا ہے اور ایمان اس طرح موجود ہوتا ہے جس طرح درخت کے پھل میں درخت کا بیج موجود ہوتا ہے۔

اقبال کی بحث کا تعلق اس آخری درجہ وجدان یا اخلاص سے ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس مقام پر تجربہ، مشاہدے اور مکاشفے کی علمی حیثیت کیا ہے ؟

(۲) موضوع کی وضاحت

اقبال اپنے لیکچر کے موضوع کی خود ہی وضاحت کرتے ہیں، بات کانٹ کے اس سوال سے شروع ہوتی ہے ''کیا علم مابعد الطبعیات ممکن ہے،، کانٹ کے اس سوال کا پس منظر سمجھنا ضروری ہے، اسی میں اس ساتویں لیکچر کے موضوع کی وضاحت بھی ہو جائے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے انسان، کائنات اور خدا کے درمیان جو ایک وحدت تھی، وہ ختم ہوگئی۔ یہ وحدت دراصل دینی شعور کا عطیہ تھا، انسان اور خدا کا تعلق ایک درجے میں آگیا، انسان اور کائنات کا تعلق دوسرے درجے میں آگیا۔ کچھ دن تو اس تفریق کے بارے میں یہ کہا جاتا رہا کہ مذہب اللہ کا کلام ہے اور کائنات اللہ کا کام، لیکن جب انسان اور کائنات کے تعلق میں خدا کی کوئی گنجائش نہ رہی تو یہ بات بھی رفتہ رفتہ ختم ہوگئی، مادہ اور روح کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنے کا کام فلسفیانہ سطح پر ڈیکارٹ نے مکمل کر دیا۔

اب خدا کے مقابل ایک اور اتھارٹی فطرت کی قائم ہوگئی۔ اور حقیقت فطرت محسوس کے دائرہ میں محدود ہوگئی۔ realism اور Idealism کی اصطلاحیں اسی تفریق کی غمازی کرتی ہیں۔ قرون وسطی میں تو اشیاء اور اشیاء کے رابطے مظہر تھے ایک ہی حقیقت کے، اب اشیاء اور ان کے رابطے ہی حقیقت بن گئے، حقیقت وہ ہوگئی جس کا ادراک ہم اپنے حواس سے کر سکیں، خواہ آلات کی مدد سے ہی، اور تجربہ کی صداقت کی دلیل یہ ہوگئی کہ اس

ئو کسی تجربہ گاہ میں آزمایا جاسکتا ہے اور آزمائش کے بعد تمام دنیا کا
ں پر متفق ہونا لازمی ہے، کلاسیکل فزکس کے بنیادی عقیدہ یہ بن گئے۔

(۱) مادہ اصل حقیقت ہے۔

(۲) اشیاء مادہ سے بنتی ہیں، انرجی مادہ سے پیدا ہوتی ہے، مادہ
ر انرجی کے عمل اور ردعمل سے مختلف واقعات (events) رونما ہوتے ہیں۔

(۳) اشیاء کے وجود اور ان کے تغیرات کا احاطہ کرنے والے مکان اور
مان ہیں۔

(۴) ایک واقعہ اور دوسرے واقعہ میں علت اور معلول کا تعلق ہے۔

(۵) خود حیات بھی ایک طبعیاتی اور کیمیاوی عمل ہے۔

(۶) علم کا تعلق اشیاء کی ماہیت اور معنویت سے نہیں ہے بلکہ ان کی
مادیت سے ہے، آدمی کا کام ٹیکنالوجی کے ذریعہ مادی دنیا کی تسخیر ہے اور پھر
ائنس اور ٹیکنالوجی کے باہمی تعاون سے انسان کے سامنے لامتناہی ممکنات
ی دنیا کھل گئی۔

(۷) جن حقائق کا ادعا مذہب کرتا ہے وہ یا تو بہت جلد مابعدالطبعیات
کے اندھیروں سے نکل کر طبعیات کی روشنی میں آجائیں گے، اگر یہ نہیں ہے تو
ہ صرف ایک واہمہ ہیں۔

ما بعدالطبعیاتی مسائل کچھ اس قسم کے ہیں: خدا کا وجود یا وجود مطلق
ا ماہیت وجود، حقیقت کیا ہے؟ حیات کیا ہے؟ میں کہاں سے آیا ہوں،
کہاں جا رہا ہوں؟ میں خود کون ہوں، کیا موت کے بعد بھی حیات ہے،
یں مجبور محض ہوں، مادی اور غیر مادی طاقتوں کے ہاتھ میں ایک کھلونا
ہوں یا فاعل مختار ہوں؟

کانٹ اس بات سے بہت متاثر ہوئے کہ یہ سوالات انسانی جبلت کی
گہرائیوں سے ابھرتے ہیں، انسان کتنا ہی ان سوالات سے اپنی توجہ ہٹائے

کی یا ان کو دبانے کی کوشش کرے مگر یہ بار بار ابھرتے ہیں، گویا ان سے زیادہ اہم کوئی اور مسئلہ ہی نہیں۔ یہ انسان کی جبلی مجبوری ہے۔

دوسری طرف انسانی عقل ان سوالات کا جواب دینے سے یا ان پر کچھ روشنی ڈالنے سے از بس قاصر و عاجز ہے، کانٹ کہتے ہیں کہ علم تجربہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور تجربہ میں دو اجزاء شامل ہیں، ایک وہ حصہ جو خارجی اشیاء کا وہ پہلو ہمیں سہیا کرتا ہے جس کا ادراک ہماری حس کر سکتی ہے۔ اور دوسرا وہ حصہ جو ہماری دماغی ساخت اس تجربہ میں شامل کرتی ہے، یعنی مکان، زمان اور علت و معلول کا رشتہ۔

گویا ہمارے تجربے کی ہر شے یا حرکت یا تغیر کسی جگہ میں ہوگی، کسی وقت میں ہوگی، بغیر اس کے تصور ناممکن ہے اور وہ دوسری اشیاء سے علت اور معلول کے رشتہ میں منسلک ہوگی۔ بغیر اس کے تعقل ناممکن ہے بالفاظ دیگر علم محدود ہے اشیاء کے ظواہر سے جن کا ہم تجربہ کر سکتے ہیں، 'حقیقت اشیاء کما ہی' ہمارے علم سے باہر ہے، ہمارے علم کے لئے تو مجاز ہی حقیقت ہے اس لئے وہ حقائق جن کا تعلق مابعد الطبعیات سے ہے ہمارے علم کے دائرہ سے خارج ہیں، یعنی علم مابعدالطبعیات ممکن نہیں۔

کانٹ کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے ہم یہ بھی بتادیں کہ وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ انسانی جبلت کی ایک اور خصوصیت بھی ہے اور وہ ہے آدمی میں فطری طور پر نیک اور بد کی تمیز، اپنے فرض کا احساس، نیکی کی طرف میلان، یہ ایک ایسی دنیا ہے جس پر اخلاقی قانون کی حکومت ہے، اور جس کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن اگر انسان مجبور محض ہے تو انسانی جبلت کا یہ تقاضہ بے معنی اور بے کار ہوجاتا ہے پس انسان کو مختار ماننا لازمی ہے، چونکہ اس تقاضے کا

تعلق کسی دنیوی مفاد سے وابستہ نہیں بلکہ یہ ہماری جبلت سے حکم کی صورت میں ابھرتا ہے اس لئے روح کا لافانی ماننا بھی لازمی ہے ، اور پھر یہ اخلاقی تقاضہ بے سود اور بے مقصد ہوجاتا ہے اگر ہم عادلانہ اور ظالمانہ کردار کی جزا اور سزا دینے والی ذات یعنی اللہ تعالی کے وجود سے منکر ہیں ۔ کانٹ کہتے ہیں کہ ''میں نے علم کی نفی اس لئے کی کہ ایمان کا اثبات مستحکم بنیادوں پر قائم ہوسکے،، مختصر یہ کہ مابعدالطبعیاتی حقیقتیں ایمان کے دائرہ میں تو آگئیں لیکن علم کے دائرہ سے خارج ہو گئیں ۔ اقبال اپنے اس لیکچر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان حقائق کا علم ممکن ہے، چنانچہ وہ یہاں اس علم کی نوعیت سے بحث کرتے ہیں ۔

اقبال نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کلاسیکی طبعیات کے بنیادی عقائد کو خود سائنس ہی نے متزلزل کردیا ہے، اضافیت نے مکان و زمان کے اس تصور کو ختم کر دیا کہ وہ تمام اشیاء اور تغیرات کے لئے ایک احاطہ یا frame work ہیں ۔

اور ایٹم کی ساخت میں وہ نہاں خانۂ قدرت موجود ہے جہاں علت و معلول کا حکم نہیں چلتا ۔

لیکن یہ دلیل ناقص ہے ۔ یہ دلیل کلاسیکی فزکس کے اس دعوی کو ختم کرنے کے لئے تو شاید کافی ہے کہ طبعیات کے دائرہ کے باہر کسی حقیقت کا وجود ہی ناممکن ہے لیکن اس سے دینی حقائق کے لئے کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی ۔

یہاں اقبال ایک بنیادی سوال یہ اٹھاتے ہیں کہ کانٹ کی بحث کا دار و مدار تجربہ اور علم کی اس تعریف پر ہے جو اس نے خود فرض کی ہے ۔ بےشک علم تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے ۔ لیکن نہ تو تجربہ محض محسوس کائنات میں محدود ہے نہ علم محض تعقلات ہی کی صورت میں ممکن ہے ۔ بے شبہ ہمارا یہی لاشعور

محسوس کائنات میں تجربہ کرتا ہے، لیکن انسانی شعور کا محض یہی ایک پہلو یا یہی ایک سطح نہیں ہے، جیسے جیسے شعور کی سطح بدلتی جاتی ہے اس کے تجربہ کا دائرہ اور تجربہ کی نوعیت بھی بدلتی ہے اور کائنات کا علم و عرفان بھی بدلتا ہے، وہ یہ نہیں کہتے کہ محسوس کائنات سے جو علم اخذ ہوتا ہے وہ حقیقت نہیں ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ وہ حقیقت ہے لیکن جزوی حقیقت یا حقیقت کا ایک پہلو، اس کے علاوہ بھی حقیقت کے زیادہ گہرے اور زیادہ اہم پہلو ہیں جن تک انسان کے شعور کی رسائی ممکن ہے، اور چونکہ حقیقت ایک کل ہے اس لئے ان اہم تر پہلوؤں کو نظرانداز کرنے سے اس جزوی حقیقت کی معنویت بھی یعنی انسانی زندگی کے لئے اس کی اہمیت بھی متاثر ہوتی ہے۔ وہ ''سمع'' اور ''بصر'' کی تردید یا نفی نہیں کرتے لیکن فواد یا قلب کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال شعور کی بلند تر سطح اور اس سطح پر بدلے ہوئے ادراک پر دو مثالیں دیتے ہیں۔ محی‌الدین ابن عربی کا قول ہے کہ اللہ تعالے حقیقت محسوسہ ہے اور کائنات تعقلی اختراع ہے، شعور کے اس مقام پر محسوس اور معقول کے معنی ہی بدل گئے ہیں۔ عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کی حقیقت کثیف اور لطیف اجسام اور غیر مادی ہستیوں اور اللہ تعالی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ اس نکتے کی اہمیت کے پیش نظر مثالیں سنئے۔

متقدمین حواس خمسہ لامسہ[۱] ذائقہ[۲] شامہ[۳] سامعہ[۴] باصرہ[۵] اور پانچ حواس باطنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور قوت متصرفہ کی دو قسمیں متخیلہ اور متفکرہ کا ذکر کرتے ہیں، یہ تو شعور کی وہی سطح ہے جس کی بحث کانٹ کرے ہیں۔ لیکن رومی ان کے علاوہ ''حس نہاں'' کا بھی ذکر کرتے ہیں،

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس — آں چوں زر سرخ، ایں حسہا چوں مس

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک — نقشہا بیند بروں از آب و خاک

پس محل وحی گردد گوش جاں — وحی چہ بود گفتن از حس نہاں

اس 'حس نہاں' کو عقل جزوی کے مقابلہ میں عقل کل کہہ لیجئے، یا عقل برھانی کے مقابلہ میں عقل نورانی یا عشق اور وجدان، مگر یہ شعور کا وہ درجہ ہے جہاں اللہ تعالے کی حقیقت ایک حقیقت محسوسہ بن جاتی ہے اور کائنات ایک تعقلی اختراع۔

محمود شبستری اھل عقل کے تفکر کا ذکر یوں کرتے ھیں :-

کہ چوں حاصل شود در دل تفکر   نخستیں نام وے باشد تذکر

ز ترتیب تصور ھاے معلوم   شود تصدیق نا مفہوم مفہوم

پھر اھل تحقیق کے بارے میں کہتے ھیں۔

رہ دور و دراز ست ایں رھا کن   چو موسی یکزماں ترک عصا کن

محقق را کہ از وحدت شہود است   نخستیں نضرہ بر نور وجودست

دلے کز معرفت نورصفا دید   بہ ھر چیزے کہ دید اول خدا دید

شعور کی اس منزل پر ''دل'' جو کائنات سے تصورات حاصل کرتا تھا، اب نہ صرف ھر چیز کے بعد یا اس کے ساتھ بلکہ اس سے پہلے خدا کو دیکھنے لگا ہے

ما رأیت شیأ الا و رأیت اللہ بعدہ،

ما رأیت شیأ الا و رأیت اللہ معہ،

ما رأیت شیأ الا و رأیت اللہ فیہ،

ما رأیت شیأ الا و رأیت اللہ قبلہ. ھو الاول والاخر والظاھر و الباطن.

انسانی نفس کے مختلف درجات کے بارے میں کلام پاک میں نفس امارہ، نفس لوامہ، نفس مطمئنہ اور نفس ملہمہ کا ذکر آیا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ نے انسان میں پانچ روحوں کی نشاندھی کی ہے روح البدن، روح الشہوہ، روح القوہ، روح الایمان، اور روح القدس۔

گویا دینی تجربات کے مسلمات میں سے ایک یہ حقیقت ہے کہ انسانی شعور کے مختلف مراتب ھیں، اور شعور کی سطح اور مرتبہ کے لحاظ سے حس ادراک اور وقوف و عرفان کی کیفیت بدل جاتی ہے، کہا جا سکتا ہے کہ شعو کی اس منزل پر جو تجربہ حاصل ھوتا ہے وہ انفرادی ھوتا ہے، اور ناقابل بیان اس سے جو علم حاصل ھوتا ہے وہ تعقلی تصورات میں ظاھر نہیں ھوتا، چونکہ ابلاغ عام تعقلی تصورات کے ذریعہ ھی ممکن ہے، اس لئے تجربہ کا بیان ممکن نہیں۔

اقبال کہتے ھیں کہ حقیقت کی، خواہ وہ انسان کی ھو یا خدا کی، ماھیت ھی یہ ہے کہ اس کا عرفان ایک ذاتی تجربہ ھوتا ہے۔ اور یہ عرفان تعقلی تصورات میں ظاھر نہیں کیا جا سکتا۔

کیا آپ کو دوسرے انسانوں کا عرفان بحیثیت انسان صرف ان کی ذات کے ان پہلوؤں سے ھوتا ہے جن کو تعقلاتی تصورات کے ذریعہ ظاھر کیا جا سکتا ہے کیا محبت کا تجربہ انفرادی نہیں ھوتا، یہ تنہائی کا احساس جس میں آج کا ھر فرد مقید نظر آتا ہے، اسی وجہ سے تو نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو او اپنے غیر کو کاروباری رشتہ ھی سے سمجھتا ہے اور وہ اپنے آپ کا اور ایسے ھ دوسرے انسان کا بحیثیت انسان عرفان حاصل کرنے سے قاصر ہے، انسان کے او خود اپنی حقیقت اسی وقت منکشف ھوتی ہے جب اس کا حقیقت مطلقہ سے رابطہ قائم ھو۔ اسی تجربہ سے اس کو اپنی صحیح انفرادیت اور اپنے مرتبے کا او اپنے مرتبہ میں ترقی کے امکانات کا اندازہ ھوتا ہے۔

لیکن کیا اس تجربہ سے حاصل کیا ھوا علم، اگر وہ تعقلی تصورات کے

ذریعہ ظاہر نہیں کیا جا سکتا، تو کسی اور صورت میں بھی ظاہر نہیں ہوتا ؟
جواب اثبات میں ہے ۔

بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظاہر ہونا اس کے لئے لازمی ہے ۔ وہ بدلے ہوئے شعور، ارادوں اور قدروں میں ظاہر ہوتا ہے، وہ حوادث زمانہ میں انقلاب آفریں عمل میں ظاہر ہوتا ہے، وہ حیات آفریں لفظ میں ظاہر ہوتا ہے، اس کا بیان اسی قسم کے تجربہ کے ذریعہ ہی سے ہوتا ہے اسی لئے بزرگ صحبت پر اتنا زور دیتے آئے ہیں،

صحبت صالح ترا صالح کند　　صحبت طالح ترا طالح کند

انسانی زندگی پر نبوت کے تصرفات اور امامت و ولایت کے سلسلے اسی حقیقت کے شاہد ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا علم محض اسی سطح پر رہے جہاں ہماری نظری عقل ظاہری حس کے ذریعہ حقیقت کے محسوس پہلوؤں کا تجربہ کرتی ہے اور ان عرفانی تجربات سے بے تعلق رہے جو تعقلات سے بلند تر ہے اور جو شعور کی کیفیات و مراتب کو بدل کر جان و جہان میں انقلابات پیدا کر دیتا ہے اور یہی وہ عرفان ہے، جس پر دین کی تاریخ اور اولیاء اللہ کی زندگیاں ایک مسلسل روشن شہادت پیش کرتی ہیں ۔

یہاں پر اختصار کے ساتھ بعض مغربی مفکرین کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا، ماہرین نفسیات کے علاوہ ولیم جیمس اور آلڈس ہکسلے وغیرہ نے مافوق الحس تجربات سے بحث کی ہے، ولیم جیمس نے ایسے تجربات کی یہ خصوصیات بھی بتائی ہیں کہ یہ تجربہ انفرادی اور ناقابل بیان ہوتا ہے ۔ جس شخص کو یہ تجربہ ہوتا ہے اس کو اس کی صداقت کا فوری یقین ہوتا ہے، یہ تجربہ عارضی ہوتا ہے، اور یہ تجربہ ارادے سے یا کچھ ریاضتوں سے بلکہ مسکرات سے بھی طاری کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن یہ تجربات ان کے لئے انسانی شعور کے چند

نادر کرشموں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے، اور انسان کے علم اور عمل میں ان تجربات کے مستقل مقام سے انہیں کوئی سروکار نہیں -

برگساں کے نزدیک زندگی حرکت اور تغیر ہے - وقت یا زمان ہی اصل حقیقت ہے، جوشِ حیات کا تخلیقی اظہار عقل کے ذریعہ نہیں بلکہ وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے - لیکن زندگی کے اس بے پناہ بہاؤ کے مقصد یا منتہیٰ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، اقبال کے نزدیک وجدان حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ ہے، اٹھارویں اور انیسویں صدی کے ماورائی حکماء کے نزدیک مظاہر کے پردۂ مجاز کے پیچھے حقیقت کا وجود ہے لیکن یہ بات رومانوی طرز احساس سے آگے نہیں بڑھی - اقبال کے لئے روحانی تجربات نظر، یقین، زندگی کی قدروں، ارادوں اور عمل کا سر چشمہ ہیں، سائنس‌داں کو اس سوال سے واسطہ نہیں ہے کہ الیکٹرون کی ماہیت کیا ہے؟ وہ حقیقت میں کچھ ہے بھی یا نہیں یا محض ایک مفروضہ ہے، اس کو محض کچھ عملی نتیجوں سے واسطہ ہے، اس کی ذات کے بننے یا بگڑنے کا اس میں کوئی سوال نہیں - لیکن اہل مذہب کے لئے ان تجربوں کی صحت اور عدم صحت موت و حیات سے زیادہ اہم سوال ہے، ان کا نفس یا ان کی خودی تمام زندگی اور زندگی کے تجربات کا مرکز ہے، عمل سے خودی کی تعمیر یا تخریب ہوتی ہے اور صحیح عمل بغیر صحیح عقیدہ کے ناممکن ہے - اقبال اور حکمائے مغرب میں یہ فرق اس لئے ہے کہ اقبال روحانی تجربوں کو دین کے پس منظر میں دیکھتے ہیں اور ان کا تعلق عرفان ذات سے سمجھتے ہیں، حکمائے مغرب مافوق‌الحس تجربات کو اس امر سے الگ رہ کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ہر مافوق‌الحس تجربہ روحانی تجربہ نہیں ہوتا، یہ امتیاز بنیادی اہمیت کا حامل ہے -

(۳)

سوال زیر بحث کی وضاحت کرنے کے بعد اقبال عہد حاضر کے لئے اس کی

علمی اور عملی اہمیت کو بیان کرتے ہیں۔

(۱) جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ خود مغربی سائنس نے مکان و زمان اور علت و معلول کے بتوں کو پاش پاش کر دیا ہے۔ اور یہ سوال پیدا کردیا ہے کہ کیا فطرت کا وہی حصہ جو علت و معلول کے قانون کے تصرف میں آتا ہے کل حقیقت ہے۔ انہوں نے ایڈنگٹن کا ایک تبصرہ دھرایا ہے کہ حسی تصورات کے علاوہ ہمارے جذبات، ہمارے مقاصد اور ہماری قدریں بھی تو ہمارے شعور کا حصہ ہیں۔ حسی تصورات کے تعاقب میں تو ہم خارجی دنیا تک پہنچ جاتے ہیں، جس سے سائنس بحث کرتی ہے۔ اپنے شعور کے اس دوسرے حصہ کے تعاقب میں ہم کہاں پہنچے ہیں جہاں بھی پہنچنے ہوں وہ یقیناً مکان و زمان کی دنیا نہیں ہے۔

زمانہ حاضر کا علمی تقاضہ یہ ہے کہ ہم حقیقت کے اس پہلو تک پہنچنے کے لئے کوئی نہ کوئی طریق کار وضع کریں۔

(۲) عملی اہمیت اس کی یہ ہے کہ فطرت کی ان جزویات پر تمام تر توجہ مبذول کرنے سے جن کی مقدار اور کمیت کا تجزیہ کرکے ان کو حسابی فارمولے میں ظاہر کیا جاسکتا ہے اور ٹکنالوجی میں استعمال کیا جا سکتا ہے، اہل مغرب نے فطرت کی طاقتوں کو تو مسخر کر لیا لیکن اس سے ان کے کلچر کو ایک ایسی ذہنی فضا سے دوچار کر دیا کہ انسان اپنے اور اپنے مستقبل پر یقین ہی کھوبیٹھا، اور ایک کلچر کے ذہنی ماحول سے ہر خیال اور مسئلہ کی معنویت یعنی انسانی زندگی پر اس کے اثر کی کیفیت ہی بدل جاتی ہے۔ ارتقاء کے مسئلہ نے جلال الدین رومی کی نظر میں انسان کو جمادات سے الوھیت تک پہنچا دیا، مغربی کلچر کے ذہنی ماحول میں یہ مسئلہ اس حد پر آکر رک گیا کہ انسان کے ذہنی اور جسمانی ارتقاء کے مستقبل کے لئے تمام امکانات ختم ہو چکے ہیں یا زیادہ سے زیادہ اس نے نطشے کے اس ما فوق البشر

کے تصور کو جنم دیا جس کو حیات اپنے هیجانی عمل سے ظہور میں لائیگی اور جو اسی قوت کے اندھے ارادے کا ایک عظیم پیکر ہوگا جس کو نطشے انسانی شعور کا عفریت سمجھتے ہیں۔

(۳) حقیقت کے اس ضروری پہلو کو نظر انداز کرنے سے مغرب میں انسانیت بھر پور زندگی سے محروم ہوگئی۔ اس کا آدھا حصہ انسانی نفس کی گہرائیوں سے ناواقف ہوکر مفلوج ہو گیا اور باقی آدھا حصہ بھی میکانکی بن کر رہ گیا۔ مغربی انسان کے ذہن میں پراگندگی اور انتشار ہے، وہ اپنے آپ سے بر سر پیکار ہے، معاشرتی اور سیاسی زندگی مخاصمت کے اصول پر مبنی ہے زندگی کے اندر یبوست اور تھکاوٹ پیدا ہوگئی اور زندگی کی جگہ زندگی کی هوس نے لے لی ہے۔

(۴) رہا مشرق تو تصوف کے وہ قدیم طریق کار جن سے روحانی زندگی کے تجربے ممکن ہوتے تھے اور روحانی زندگی آگے بڑھتی تھی؟ اب دورازکار ہوچکے ہیں، اور زندگی کی اس روایت کے سوتے خشک ہوچکے ہیں اور بجائے اس کے کہ وہ ایک آدمی کی ذہنی اور روحانی طاقتوں کو جمع کرکے اس کو ایک تاریخ ساز کردار ادا کرنے کے قابل بنائے اب تصوف اس کو دنیا سے دامن کشی کا سبق دیتا ہے اور روحانی جہالت اور غلامی پر قانع کر دیتا ہے۔

(۵) اس خلا کو پر کرنے، زندگی اور قوت کے سرچشمہ تک پہنچنے اور اپنے خیالات و جذبات میں وسعت اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے زمانہ حال کی مسلم قومیں وطنیت اور ملحدانہ اشتراکیت کی طرف رجوع کر رہی ہیں۔ لیکن وطنیت بقول نطشے تمام کلچر کو ختم کرنے والی ایک ذہنی بیماری ہے، اور اشتراکیت نے ہیگل کے فلسفہ سے رشتہ منقطع کر لیا ہے جہاں سے زندگی اور قوت حاصل کرنے کی کوئی امید ہو سکتی تھی۔ نفرت، حسد اور بغض کے نفسیاتی عمل جن پر ان نظریات کی بنیاد ہے، روحانی زندگی اور طاقت کو کس طرح بڑھا سکتے ہیں۔

اس وقت مایوس انسانیت کو ایک نئے شعور کی ضرورت ہے ۔ نیز یہ کہ مذہبی تجربہ کے ذریعہ آج کا انسان حیات کے مقصد، اس کے مبدا اور معاد کے متعلق روح کی گہرائیوں میں ایک نیا انکشاف کرے ۔ صرف اسی طرح وہ ان ذمہ داریوں سے عہدہ بر آہو سکتا ہے جو سائنس کی ترقی نے اس پر عائد کی ہیں اور اس مضطرب سوسائٹی پر قابو پاسکتا ہے جو مذہبی اقدار اور سیاسی اقدار کے داخلی تضاد کی وجہ سے اپنی روحانی وحدت کو کھو چکی ہے ۔

کینٹ ول سمتھ نے خطبہ کے اس حصہ پر یہ اعتراض کیا ہے :۔

(۱) اقبال نے زمانہ حال کے مغربی انسان کی جو تصویر پیش کی ہے وہ محض سرمایہ دارانہ نظام سے تعلق رکھتی ہے،

(۲) سوشلسٹ نظام پر ان کی یہ تنقید کہ اس نے ہیگل کی فکر سے اپنا تعلق توڑ لیا ہے، بھی عجیب ہے۔

(۳) سرمایہ دارانہ نظام کے متقابل کوئی اور نظام تجویز نہ کرکے بلکہ مشورہ دے کر کہ لوگ روحانی انکشافات میں مشغول ہو جائیں، وہ طوفان کے مقابلہ میں شتر مرغ کی طرح ریت میں سر چھپالینے کا مشورہ دے رہے ہیں، اور مذہب کو پھر اپنے تاریخی کردار کی طرف لوٹانے کی کوشش کر رہے ہیں جس میں مذہب زندگی کے تلخ حقائق سے فرار کا راستہ مہیا کرتا ہے (۱) ۔

اقبال پر کینٹ ول سمتھ کی تنقید پر ہم اختصار سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ :۔

(۱) کینٹ ول سمتھ دین کو کسی سیاسی یا معاشی نظام کا مترادف سمجھ رہے ہیں، حالانکہ دین اور سیاسی یا معاشی نظام میں باہمی تعلق روح اور جسم کا ہے یا بیج اور درخت کا۔

---

۱ ۔ تفصیل کیلئے دیکھیئے، 'ماڈرن اسلام ان انڈیا، لاہور، ۱۹۴۳، ص ۱۶۳ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سمتھ صاحب اپنی اس پہلی کتاب (Islam in India) کے اکثر افکار سے دست بردار ہوچکے ہیں خاص طور پر ان واقعات سے جن کی تشریح سوشلزم اصولوں کی روشنی میں کی گئی ہے اب ان کا رحجان مذہب اور تصوف کی طرف ہے (مدیر)۔

(۲) سمتھ ایسا ھی سمجھ سکتے تھے۔ کیونکہ مارکس نے
کی یہ بات تو قبول کرلی کہ تاریخ تضادات کے ذریعہ آگے بڑھتی ہے
ان کے فلسفہ میں فرق یہ ھے کہ ھیگل کے مطابق خیال کا نتیجہ مادی
ھوتے ھیں اور مارکس کے مطابق اس کا الٹا یعنی خیال مادی حالات کا
ھوتا ھے، روح اور جسم کی اصطلاح میں ھیگل جسم کو روح کا مظہر
ھیں اور مارکس روح کو جسم کا ایک وظیفہ (function) سمجھتے

(۳) اقبال کا یہ کہنا ھے کہ کسی بھی نظام کے خارجی پہلو
سیاسی ھوں یا معاشی، کلیتاً زور دینے سے اور ایک زندہ اور حرکی
کے (Vision) جو خدا، انسان اور کائنات سے تعلق رکھتا ھے،
از معاشرہ ھوجانے سے ھر نظام میکانکی نظام بن جاتا ھے، یہ مکاشفہ جو
تجربہ ھی سے ممکن ھے، فطرت اور تاریخ سے حاصل کئے ھوئے علم
نہیں کرتا بلکہ اس کو روح کی گہرائیوں سے حاصل کی ھوئی روشنی
مربوط اور ھم‌آھنگ کرتا ھے اور زندگی کی جدوجہد کو بامعنی اور
بناتا ھے، اس یقین افزا اور مقصد آفریں مکاشفہ کی غیر موجودگی میں فرد
اور مسابقت کے نام پر کچلا جاتا ھے یا مساوات اور معاونت کے نام پر
مشین کا پرزہ بن کر رہ جاتا ھے۔ فرد کی بھر پور زندگی اور معاشرہ کی
وحدت دونوں صورتوں میں مفقود ھے۔

(۴) مذھبی تجربہ پر زور دینے کا مقصود یہ نہیں ھے کہ آدمی
کی عملی جدوجہد سے کنارہ کشی ھو جائے، بلکہ یہ ھے کہ اس کی
انسانیت کے لئے مضر اور تباہ کن ثابت ھونے کے بجائے زندگی کے حسن ا
کی لامتناھی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا باعث بنے۔ مذھبی تجربہ
اقبال ذکر کرتے ھیں تو ان کے سامنے خانقاہ گزیں تصوف کی مثال نہیں
بلکہ اسوہ رسولؐ ھوتا ھے۔ ایک طرف حضورؐ کے غار حرا میں یا معراج

میں یا ہر وقت آپ کے قلب کے واردات و مشاهدات میں اور دوسری طرف اس انقلاب میں جو تاریخ کے ہر شعبہ معیشت و سیاست و معاشرت میں رونما ہوا ایک لازمی رشتہ کی دریافت عرفان کی معراج ہے ۔

(۴)

ان امور کے لئے تو ناقابل تردید تاریخی شہادت موجود ہے کہ ہر زمانہ میں لوگوں نے دینی حقائق کے عرفان کے لئے مجاهدہ کیا ہے ۔ اس تجربہ میں انھوں نے زندگی کی اقدار کا منبع اور سر چشمہ دریافت کیا ہے اس تجربہ سے علم بھی حاصل ہوا ہے گویا وہ علم تعقلاتی تصورات کی صورت میں ظاہر نہ کیا جاسکے ۔ اس تجربہ سے ان کی زندگی میں ہم آہنگی اور وحدت بھی پیدا ہوئی جس سے ایک نئی شخصیت کی تعمیر ہوئی بلکہ ایک نئی زندگی ظہور میں آئی ہے ۔ اور تاریخ پر ایک انقلابی اثر پڑا ہے ۔

مذہبی لٹریچر میں ان تجربات کا ، ان کی ماہیت اور اہمیت کا بیان موجود ہے لیکن یہ ایسی اصطلاحات اور محاوروں میں ہے جو آج کل حکمت اور فلسفہ کی زبان میں رائج نہیں ہیں ۔ کیا ان تجربوں کی ماہیت اور اہمیت کی تحقیق کے لئے کوئی ایسا طریق کار دریافت کیا جا سکتا ہے جو زمانہ حال کے مزاج کے مطابق ہو ۔ اگر طبعیات کا طریق کار اس سلسلہ میں مفید ہو تو علم النفسیات سے اس مسئلہ میں کچھ مدد مل سکتی ہے ۔

ان تجربات کی تشریح میں جو کچھ نظریات پیش کئے گئے ہیں، اقبال ان کا جائزہ لیتے ہیں ۔ یہ کہا گیا ہے کہ اس قسم کے تجربات جن کو وجدانی یا عرفانی کہا جاتا ہے دماغی پراگندگی اور وارفتہ نفسی یا اعصابی اختلال اور تشنج کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔

اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات حضورم سے متعلق بھی کہی گئی ہے، لیکن کیا یہ بات کہنے سے ایک ایسے تجربے کی تنقید و تحقیق کا حق ادا

ہوگیا جس نے لوگوں کی زندگی اور ضمیر کو ایک زیادہ حسین اور سچے سانچے میں ڈھال دیا اور دنیا کی تاریخ و تقدیر کو ایک ایسے مستقبل کی طرف موڑ دیا جس میں علم و عمل کے کتنے امکانات روشن ہوگئے، کسی چیز کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے جسمانی یا طبعیاتی نقطہ آغاز سے نہیں بلکہ اس کے مقصد اور نتیجہ سے کیا جاتا ہے۔ قدر کی تعریف علت مادی سے نہیں بلکہ علت غائی سے ہوتی ہے۔ اگر مذہبی تجربات کے لئے کسی خاص قسم کی دماغی یا اعصابی ساخت کی ضرورت ہے تو بھی اس کے نتیجہ کو پرکھنے کا معیار تو معروضی ہی ہوگا اور جہاں ایک قسم کی دماغی یا اعصابی ساخت موجود ہوگی تو وہاں ایسے جاں آفریں اور جہاں آفریں نتیجے لازمی طور پر پیدا ہوں گے۔ اگر کسی قسم کا اعصابی اختلال روح کی کھڑکیاں کھولنے کے لئے ضروری ہے تو ایسے اعصابی اختلال کو بجائے مرض کی ایک صورت سمجھنے کے فطرت کا ایسا انتہائی گراں قدر عطیہ شمار کرنا چاہئے جس پر انسانیت کی صحت کا دار و مدار ہے۔

بات اصل میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ مغربی حکماء چونکہ انسانی علوم میں بھی طبعیات کا تجزیاتی اور تجرباتی طریقہ کار استعمال کرتے ہیں تو وہ ایک نوع کی اشیاء کے مشترک اجزاء کی جماعت بندی کرکے ایک طرح کا اوسط یا average نکال لیتے ہیں۔ یہ اوسط (average) ہی معیار (norm) بن جاتا ہے۔ اسی لئے معیاری (normal) اور غیر معیاری (abnormal) کا تعقلی تصور قائم ہوتا ہے۔ اور اس اوسط (average) یا معیاری (normal) سے ہر فرق خواہ وہ فرق کسی مرتبہ یا کسی سمت میں ہو ان کے لئے ایک انحراف (deviation) کی صورت بن جاتا ہے، حالانکہ انسان کی حقیقت تو اس کی انفرادیت ہی میں ہے۔ ہمارے حکماء کے نزدیک عدل یا اعتدال کا تصور

اس سے بالکل مختلف ہے، ان کے نزدیک مزاج معتدل کی سب سے روشن اور مطلق مثال حضورﷺ کا مزاج تھا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذہب لاشعور میں دبی ہوئی خواهشات اور هیجانات کا اظہار ہے اور فرائیڈ نے تمام دبی ہوئی خواهشات کو جنسی هیجانات سے منسوب کیا ہے اور مذہب کو ان دبی ہوئی جنسی جذبات کا ایک منظم اظہار بتایا ہے۔

کبھی مذہبی لٹریچر میں جنسی خیالات کا تجزیہ کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ مذہب تلخ حقیقتوں سے فرار اور ایک ناسازگار ماحول سے نبھانے کی ایک کوشش ہے۔

ینگ نے کہا کہ جب رومن معاشرہ میں عیسائیت کا آغاز ہوا اس وقت رومن معاشرہ میں انسانی جبلت کی بے لگام شہوتوں نے ایک تباہ کن طوفان مچا رکھا تھا۔ اور انسانی معاشرہ کی اخلاقی بنیادیں ہی منہدم ہوتی نظر آتی تھیں۔ عیسائیت نے ان جبلی شہوتوں کے گرد ایک مضبوط حصار قائم کردیا اور ان شہوتوں میں وہ بہیمانہ جوش و خروش نہیں رہا۔ یہی عیسائیت کا تاریخی کام تھا، اب کہ وہ کام پورا ہو چکا ہے مہذب معاشرہ کو عیسائیت کی ضرورت نہیں رہی۔

معلوم نہیں، کہ آج کی مہذب دنیا میں انسانی جبلت کی بے لگام شہوتوں کے جو بیابانی غول وقتاً فوقتاً جہنمی رقص کرتے رہتے ہیں، ان کے متعلق ینگ کا تبصرہ کیا ہوگا۔

یہ اور اسی قبیل کے غلط نظریات اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ مذہب کے محرکات اور مقاصد کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی بلکہ اس کے کسی جزوی اظہار کی اپنے طور پر توجیہ کرکے اسی کو نظریہ کی بنیاد بنادیا گیا۔ مذہبی زندگی کا محرک زندگی کی گہرائیوں سے پیدا شدہ یہ احساس ہے کہ

انسانی نفس ضعیف ہے اور اس میں انتشار کی طرف قوی میلان ہے لیکن اس میں نئی تعمیر و تخلیق کی بھی بڑی صلاحیتیں موجود ھیں، مذھبی زندگی اس بات کی جدوجہد ہے کہ عدم تحفظ کی یہ حالت مٹ جائے جو حقیقت مطلقہ سے ایک شخصی رابطہ قائم کرنے ھی سے ممکن ہے، اسی طرح ایک محدود اور فانی نفس، ابدی زندگی اور تغیر کے سر چشمہ سے اپنا رابطہ مستحکم کر کے حقیقت ثابتہ میں اپنا مقام قائم کر سکتا ہے۔ بیشک مذھب ھماری خواھشات اور شہوات پر پابندیاں عائد کرتا ہے لیکن یہ ریاض کی بہت ضروری مگر ابتدائی منزل ہے، اور اس ریاض کا مقصد شعور کی ایسی پرورش اور تربیت ہے کہ وہ زیادہ تخلیقی آزادی کے ساتھ معلوم و نامعلوم ماحول میں نئے مواقع حیات پیدا کر سکے۔

اس موقعہ پر کینٹ‌ول‌سمتھ نے یہ کہا ہے کہ اقبال نے مذھب کا مقصد یہ بتایا ہے کہ انسان کی خودی کی بنیاد بہت ضعیف ہے، اور پراگندہ اور منتشر ھونے کی طرف اس کا میلان بہت قوی ہے اور وہ اپنی تعمیر نفس کے امکانات اور تخلیقی آزادی کی صلاحیتوں کو ترقی دینا چاھتا ہے تو یہ مقصد کچھ غیر معلوم مابعدالطبعیاتی قسم کی حقیقتوں سے رابطہ قائم کرنے سے حاصل نہیں ھوگا بلکہ ان مواقع سے فائدہ اٹھانے سے بہتر طور پر حاصل ھوگا جو سائنس اور ٹکنالوجی کی روز افزوں ترقی انسان کے لئے مہیا کر رھی ہے۔

لیکن اقبال کے مطابق ھمارا آج کا مسئلہ تو یہی ہے کہ انسان نے افقی جہت میں تو بہت ترقی کرلی لیکن عمودی جہت کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ سائنس نے دنیا کو تو بدل کر رکھ دیا لیکن انسانی شعور نہیں بدلا۔ نتیجہ یہ ھوا کہ وہ جتنا کائنات کو مسخر کرتا جاتا ہے اتنا ھی کائنات سے مسخر ھوتا جاتا ہے اور شعور میں مناسب اور ضروری تبدیلی کوئی خارجی ضابطۂ اخلاق عائد کرنے سے نہیں ھوسکتی بلکہ انسانی زندگی کے خدا اور کائنات کی نسبت

سے صحیح ادراک اور معرفت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ ادراک و معرفت بغیر مذہبی تجربہ کے ممکن نہیں۔

پھر اقبال شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، جس میں شیخ سرہندی عالم امر میں مقام قلب، مقام روح، سر خفی اور سر جلی کا ذکر کرتے ہیں، پھر ان سے گزر کر اسمائے الٰہی اور صفات الٰہی کے پرتو کی منزل ہے۔ یہاں تک کہ ذات الٰہی کی تجلی تک رسائی ہوتی ہے۔ اس اقتباس میں جن مقامات کا ذکر کیا گیا ہے اور جو اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں ہر چند ہم ان سے نابلد ہیں لیکن اس سلسلہ میں چند باتیں قابل لحاظ ہیں

(۱) اس سے پتہ چلتا ہے کہ وجدانی یا روحانی تجربے کتنے گونا گوں اور متنوع شئون پر حاوی ہیں۔

(۲) اس میں مختلف منازل کی نشان دہی کر کے ایک خود کار اصول تنقید کو متعین کرنے کی بھی سعی ہے۔

بے شک اس راستے میں غلطی کے امکانات بہت موجود ہوتے ہیں۔ اور یہ بات بھی ٹھیک ہے کہ جو راستہ جتنی بلند منزل تک انسان کو لیجانا ہے اس میں اسی قدر غلطی اور دھوکے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں اور خطرات تباہ کن ہوتے ہیں۔

کلام پاک میں کہا گیا ہے کہ ہر پیمبر کے لئے بھکانے والے شیاطین جن و انس ہوتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ ان کو محفوظ رکھتا ہے۔ عصمت کے یہی معنی ہیں۔

تصوف کے لٹریچر میں بھی بار بار مرشد کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے، قرآن مجید میں دو اصطلاحیں ''جہاد فی سبیل اللہ،، اور ''جہاد فی اللہ،، کی

استعمال کی گئی ھیں یہ آخری اصطلاح غور طلب ھے۔

و جاھدوفی اللہ حق جہادہ۔

والذین جاھدو فینا لنہدینھم سبلنا

(۳) عالم امر کے مختلف مقامات سے گذر کر بالآخر تجلیٔ ذات تک رسائی مقصود ھے، گویا سعی و عمل کا مقصد تمام حجابات اٹھا کر، خطرات سے گزر کر اور موضوعی عناصر سے تجربہ کو پاک کرکے ایک معروضی حقیقت تک پہنچنا ھے۔

مذھبی تجربہ اور علم النفس

علم‌النفس انسانی زندگی کے عملی حصہ میں دماغ یا سائیکی کے مظاھر سے بحث کرتا ھے۔ وہ پوری انسانی فطرت کو اپنی گرفت میں نہیں لیتا، کیونکہ انسانی فطرت سے فلسفہ، اخلاقی مقاصد حیات یا دین کو خارج نہیں کیا جا سکتا، وہ انسانی فطرت کا کوئی بنیادی اور جامع تصور قائم کرنے سے بھی قاصر رھا ھے۔ اس کا طریق کار تجزیاتی اور تجرباتی ھے۔ اس طریقہ سے کچھ قوانین تو دریافت ھوسکتے ھیں لیکن انسانی فطرت سیرت کے مختلف سانچوں میں ڈھلی ھوئی معلوم ھوتی ھے جس کے عرفان کے لئے تجزیاتی طریق کار اس سے زیادہ نارسا اور نا کافی ھے جتنا آرٹ کے کسی عظیم شاھکار کے نقد و فہم کے لئے، کیونکہ انسانی فرد الخالق الباری المصور کا عظیم ترین شاھکار ھے۔

مذھبی تجربہ کے محرکات اور مقاصد علم‌النفس کے دائرہ سے خارج ھیں، مذھبی تجربہ، جس میں فکر یک وقت اپنے حسی حدود سے بلند اور استنباط اور تعقلی تصورات کے واسطوں سے بے نیاز ھوکر ایک بامقصد اور باشعور وجدان کے ذریعہ غیر حسی کلی اور معروضی حقیقت سے بلاواسطہ رابطہ قائم کرنے کی سعی کرتی ھے، علم النفس کی گرفت میں کس طرح آسکتا ھے۔ جو

چیز علم النفس کی گرفت میں آگئی وہ مذہبی تجربہ نہیں بلکہ وہ بھی علم النفس ہی کا ایک شعبہ ہوگا۔

موجودہ علم النفس نے تحت الشعور اور شعوری سطح پر اس کے اثرات سے متعلق جو تحقیق کی ہے یا ان نفسیاتی حالات کے متعلق تجربے کئے ہیں جو کسی خارجی محرک سے وارد کئے جا سکتے ہیں، ان سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہبی تجربہ جو فوق الشعوری ہے اور کلی حقیقت کے عرفان کا واحد ذریعہ ہے، واہموں اور خوابوں سے کس قدر مختلف چیز ہے۔

نیست وش باشد خیال اندر جہاں　　تو جہانے بر خیالے بیں رواں
آں خیالاتے کہ دام اولیاست　　عکس مہ رویان بستان خدا ست

ینگ نے مذہب کو انسانی فطرت کی ضرورت سمجھا، اس ضرورت کے اظہار پر زور دیا اور انسانی انفرادیت کی تعمیر اور اس کی شخصیت کی تکمیل کے لئے شعور اور لاشعور کی ہم آہنگی کا راستہ بتایا لیکن یہ تمام کوشش اس لئے ہے کہ خدا پر یقین زائل ہونے سے جو خلا پیدا ہو گیا ہے، اس کو نفسیات کس طرح پر کر سکتی ہے۔ ینگ نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم نفسیات کے ذریعہ مذہبی زندگی کے علامتی اور جذباتی مظاہر کا تجزیہ تو کرسکتے ہیں لیکن یہ مظاہر نفس مذہب نہیں ہیں۔ مذہب کی حقیقت اور ماہیت تک نفسیات کے ذریعہ رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک مستقل بالذات تجربات کی دنیا ہے۔

گویا علم النفس ہمیں یہ تو نہیں بتاسکتا کہ مذہب کیا ہے ؟ ہاں اس بات کو واضح کر سکتا ہے کہ مذہب کیا نہیں ہے۔ مذہبی تجربات کی ماہیت اور اہمیت کے لئے علم النفس کے طریق کار میں ایک انقلابی تبدیلی کی ضرورت ہے اور یہ تبدیلی ایسا شخص ہی لاسکتا ہے جس میں کم از کم یہ شرائط موجود ہوں :-

۱ - اس شخص کا مزاج وجدانی تجربہ کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس لئے
ایک تجربہ کے نقد و نظر کا اصول اسی کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، جس شخ
میں جمالیاتی حس یا ذوق مفقود ہو، فنون لطیفہ اس کے لئے ایک بند کتاب
اور جس شخص نے محبت نہیں کی وہ محبت کے متعلق کیا جان سکتا ہے ؟

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت　　شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص زبردست فکر کی صلاحیت رکھتا ہ
عظیم فکر سے میری مراد صرف یہی نہیں کہ وہ اپنے داخلی تجربہ کا معرو
جائزہ لے سکتا ہو بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ رائج الوقت اور متداول علوم اور
کے مزاج سے پوری طرح واقف ہو اور ان علوم پر ایک ناقدانہ نگاہ بھی رک
ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ مذہب کے عرفانی روایت کے کسی سلد
سے وابستہ ہو۔ جس طرح عقل عشق سے بے تعلق ہوکر بے لگام ہو جاتی ۔
اسی طرح عشق مذہب سے بے تعلق ہوکر بے مقام ہوجاتا ہے، مذہب وجد
تجربوں میں آوارگی کے خلاف ضمانت ہے، مذہبی تجربہ کا میدان ایمان ۔
حق الیقین تک ہے، ایک کامیاب تجربہ اسی طرح ممکن ہے کہ آدمی ایک ہو
روایت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں سمو چکا ہو۔ اجتہاد کے درجہ ت
پہنچنے کے لئے کم از کم کچھ دن علی وجہ بصیرت تقلید ضروری ہے۔

ایسے شخص کا تجربہ، تجربہ سے متعلق نقد و نظر اور اس کا قائم کر
طریق زمانہ حال کے لئے زبردست اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے، وہ ایک عام آد
کے سینہ میں عظمت آدم کا یقین اور تڑپ پیدا کرکے اس کے سامنے ا
لامتناہی مستقبل کا راستہ کھول سکتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی نظر میں نطشے ایک ایسا شخص تھا کہ

کی فطرت میں تخلیقی جنون کا وہ سلکہ ودیعت تھا جس نے اس کو انسان میں الوھیت کی جھلک دکھا دی، لیکن وہ شوپن ھار اور ڈارون وغیرہ کی فکر سے اس درجہ متأثر تھا کہ وہ اپنے تجربہ اور مشاھدہ کی اھمیت کو خود نہ سمجھ سکا۔

اس کے دل میں ایک مرشد کی تمنا جس کی بے چوں و چرا اطاعت اس کے لئے باعث سعادت ھو اور کچھ مریدوں کی تمنا جو اس کی تصدیق کرنے والے ھوں، جاگی لیکن یہ تمنا حسرت ھی رھی۔

(٥)

اپنے لیکچر کے آخری حصہ میں اقبال سائنس اور مذھب کے طرز عمل کا مقابلہ کرتے ھیں۔

اقبال کے نزدیک کائنات بے حقیقت نہیں، یا زمان و مکان کے احاطے میں اشیاء اور حرکت کا ایک کھیل نہیں۔ بلکہ ایک زندگی کا بہاؤ ھے جو ھر دم اور ھر لحظہ جاری ھے، زندگی ھی اجسام کو پیدا کرتی ھے۔ اجسام تعینات وجود ھیں۔ اجسام یا تعینات وجود سب خودی کے آثار ھیں۔ بلکہ ساری کائنات بھی ایک خودی ھے۔ خودی کی خصوصیات پیہم فعلیت، مقاصد کی تخلیق اور پیش آمدہ سوانحات سے پیکار کے ذریعہ خود آفریدہ مقاصد کی طرف ارتقا ھے

سائنسداں کا معروض، حقیقت کا وہ پہلو ھے جو حقیقت کا خارجی عمل ھے، یا حقیقت کی فعلیت کا خارجی طریق اظہار ھے۔ جس کا ادراک حواس کے ذریعہ (یا آلوں کی مدد سے) کیا جا سکتا ھے۔ اور سائنسداں کی صلاحیتوں کا فقط وہ حصہ معروف عمل ھے جس کی مشاھدہ، نظریہ سازی اور اس نظریہ کی سائنٹفک آزمائش میں ضرورت ھے۔ اس کا طریق کار تجزیاتی اور تجرباتی ھے، وہ حقیقت کی فعلیت کے مظاھر کو اپنے سیاق و سباق کے ساتھ اس رشتہ میں منسلک کرتا ھے جس کو سائنس کی زبان میں قانون کہا جاتا ھے۔ حقیقت

کے دوسرے پہلوؤں سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہے، مثلاً جب وہ کسی درخت
کے متعلق حقیقت دریافت کرتا ہے تو اس کو حقیقت کے اس پہلو سے کوئی
واسطہ نہیں ہے جو ایک شاعر کے سامنے ہے یا جو ایک تھکے ہوئے مسا
کے سامنے ہے یا جو اس کے پھولوں کی حقیقت ایک بچہ کے لئے ہے۔

چونکہ اس کا میدان عمل مظاہر کی کثرت کا عالم ہے اس لئے وہ ا
مظاہر کی اپنے خود ساختہ اصول پر جماعت بندی کرتا ہے۔ اور صرف اسی جماعہ
کے مظاہر سے اس کو واسطہ ہے جن کا وہ مشاہدہ اور تجربہ کر رہا ہے
سائنس کے ایک شعبہ کے محقق کو دوسرے محقق سے بہت کم واسطہ ہے
صرف اس حد تک ہے جہاں تک وہ اس کے تجربہ کے لئے ضروری ہے۔

اس کو زندگی کے مقاصد یا اپنے تجربوں کی معنویت سے کوئی واسط
نہیں، سائنس کا رخ ٹیکنالوجی کی طرف ہے۔ یعنی اس علم سے مادی فوائد کے لئے
قوائے فطرت کو کس حد تک تسخیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات کہ ان مادی فوا
کا مقاصد حیات میں کیا مقام ہے اس کی بحث سے خارج ہے۔

اب مذہب کی طرف آئیے۔ انسان کی خودی بھی عمل یا فعلیت ہے۔ ا
کا رخ حقیقت مطلقہ کی طرف ہے، جس کا عرفان بھی خودی ہی کی حیثیت سے
ہوسکتا ہے۔ ایک ایسی خودی جو قادر، علیم، خالق، حی اور قیوم ہے ا
مقصد کی طرف سفر میں اس کے نفس کے تمام متحارب محرکات ایک نقطہ پر مرتک
ہوجاتے ہیں اور اس کے شعور میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس وحد
کے نور میں جب وہ جزئیات کی کثرت کو دیکھتا ہے تو وہ جزئیات محسوس
ایک نئی معنویت اور نئے مقصد سے اس کے سامنے آتے ہیں۔

برگ درختان سبزدر نظر ہوشیار   ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

وہ سائنس سے حاصل کردہ علم کی تردید نہیں کرتا، بلکہ اس علم کو

ایک ایسے شعور کے ساتھ مربوط کر دیتا ہے جو تمام انسانی زندگی، اس کے مبداء و معاد اس کے تقاضوں اور مقاصد پر حاوی ہے اور جس کی بالآخر رسائی حقیقت مطلقہ تک ہے ، مذہب سمع اور بصر کی نفی کرتا بلکہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ سمع اور بصر سے حاصل کئے ہوئے علم میں مقصد اور معنی قلب کے نور ہی سے پیدا ہوسکتے ہیں، اسی طرح سمع اور بصر کی کائنات آیات الٰہی میں تبدیل ہوجاتی ہے اور علم مسموع علم مطبوع بن جاتا ہے ۔

تجربہ سائنس اور مذہب دونوں کے طرز عمل میں شامل ہے، لیکن تجربہ کی نوعیت اور میدان مختلف ہیں، تجربہ کا مقصد دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ تجربہ کو غیر متعلقہ عناصر سے پاک کیا جائے ۔ اور زیادہ سے زیادہ معروضیت کا درجہ حاصل کیا جائے ۔

سائنس کا تعلق چونکہ حسی کائنات سے ہے، اس لئے کوشش یہ ہے کہ سائنسی تجربہ کو تمام مفروضات سے پاک کیا جائے اور محض ان عناصر تک محدود رکھا جائے جن کا مشاہدہ اور تجربہ کیا جا سکتا ہے، جن کو ناپا، تولا اور گنا جا سکتا ہے، اسی لئے ریاضیات کے فارمولے زیادہ سے زیادہ حد تک سائنس کی زبان بنتے جارہے ہیں ۔

مذہبی تجربہ میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ تجربہ کو تمام موضوعی عناصر مثلاً خیال، واہمہ، جذبات، اغراض نفسانی وغیرہ سے پاک رکھا جائے ۔ ''وما ینطق عن الھویٰ إن ھو إلا وحی یوحیٰ،، (قرآن مجید) گویا ''ھویٰ،، اور ''وحی،، ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔

اس راہ پر چلنے والا ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ تک پہنچتا ہے اور اپنے تجربوں پر تنقیدی نظر بھی رکھتا ہے کہ اس میں سے تمام موضوعی عناصر کو دور کیا جائے اور معروضی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کیا جائے، یہ عرفان حق الیقین کا درجہ ہے ۔

اقبال نے بجا طور پر تجربہ سے تمام موضوعی عناصر کو خارج کرنے پر اور زیادہ سے زیادہ معروضیت پیدا کرنے کی سعی پر زور دیا ہے ۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اقبال نے فنا فی اللہ اور بقا باللہ کی اصطلاحیں مسترد کر دیں لیکن شاید ان اصطلاحوں کا مفہوم یہی تھا، فنافی اللہ فنائے مطلق نہیں ہے، فنائے ذات نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ جوں جوں حقیقت مطلقہ کا شعور بڑھتا ہے اسی قدر نفس کے موضوعی عناصر جن کو قدیم صوفیاء خودی کہتے تھے، فنا ہوتے جاتے ہیں ۔ یہاں تک کہ ایک دوسری زندگی معروضی حقیقت کی معرفت میں یا اللہ تعالیٰ کی معیت میں حاصل ہوجاتی ہے، اس زندگی کو فنا نہیں ہے ۔

اقبال نے اسی تجربہ کی معروضیت قائم رکھنے کے لئے بتایا کہ اسی لئے روزانہ با جماعت نماز پر زور دیا گیا تاکہ خلوت میں ذکر و فکر سے معاشرہ سے اجتناب کے جو ذہنی اثرات پیدا ہوتے ہیں، وہ نہ پیدا ہو سکیں اور یہی وجہ ہے کہ صوفیاء نے عبادت میں سماع کو داخل نہیں کیا تاکہ اس تجربہ میں جذباتیت کا عنصر شامل نہ ہو۔

یہاں اس بات کا ذکر بیجا نہ ہوگا کہ صوفیاء کے جن سلسلوں میں سماع کو چند آداب و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا گیا ہے، وہاں جذبات کو برانگیختہ کرنا مقصود بالذات نہیں ۔ بلکہ یہ جذبات کی تنقیح (catharsis) کا طریقہ ہے کہ جذبات کو برانگیختہ کرکے ان کی تطہیر یا تنقیح کی جائے اور پھر ایسے حال تک پہنچا جائے جس میں جذباتیت کا عنصر شامل نہ ہو۔

اقبال سلوک کے خطرات بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کبھی کبھی سالک اپنے مقام و منزل تک پہنچنے سے پہلے کسی حال یا کیفیت سے لذت اندوز ہوکر اس میں جذب ہوکر رہ جاتا ہے ۔ اور اس کیفیت جذب و وصل میں اس کا شوق اور تڑپ زائل ہو جاتے ہیں ۔ کیونکہ ”سلوک کا مقصد کچھ دیکھنا نہیں،

ہے بلکہ کچھ ہونا ہے۔ دیدن نہیں ہے بلکہ شدن ہے،، مشرقی تصوف اسی خطرہ سے دوچار ہوا اور اسی کی اصلاح شیخ احمد سرھندی (مجدد الف ثانی) نے کی۔

یہاں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث میں پڑے بغیر یہ لکھنا ضروری ہے کہ بے شک خدا خدا ہے اور عبد عبد ہے۔ خدا عبد کا منتہیٰ ہے۔ جس طرح ریاضیاتی حد ہوتی ہے کہ ایک عدد جتنا اس حد سے قریب ہو اسی سے زیادہ بھی قرب کا ایک درجہ ہے لیکن وہ عدد اس حد تک کبھی نہیں پہنچ سکتا، کچھ یہی معاملہ خدا اور عبد کے مابین قرب اور فاصلے کا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بجائے دو متضاد حالات یا دو متصادم فلسفوں کے، مذہبی تجربہ کی گونا گوں کیفیتوں پر محمول کرنا زیادہ قرین صحت معلوم ہوتا ہے، عشق میں بھی تو فراق اور وصل، سکون اور تڑپ دو کیفیتیں باہم دست و گریباں ہوتی ہیں، نہ فراق وصل کی لذت اور سکون سے خالی ہوتا ہے، نہ وصل میں فراق کی تڑپ زائل ہوتی ہے۔

گر ترے دل میں ہو خیال، وصل میں شوق کا زوال

موج محیط بحر میں مارے ہے دست و پا کہ یوں

جس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ وحدت‌الشہود ایک مقام ہے اور وحدت‌الوجود اس مقام تک پہنچنے کے لئے ایک درمیانی حال ہے اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وحدت الوجود مقام سے بلند ایک حال ہے جہاں عبد زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکتا لیکن جہاں وہ حقیقت کی ایک ایسی جھلک دیکھ لیتا ہے جو اور کسی مقام سے ممکن نہیں۔

جن بزرگوں نے اپنے تجربہ سے وحدت الوجود کی گواہی دی، ان میں وہ بزرگ بھی شامل ھیں جنھوں نے اپنی خودی کو ضعیف یا زائل یا فنا کرنے کی بجائے اپنے عمل سے قوموں کی تقدیریں بدل دیں۔

'دیدن، اور 'شدن، کا معاملہ بھی کچھ ایسا ھی ہے کہ بغیر شدن دیدن بھی ممکن نہیں، رومی تو دیدن کا طریقہ ھی شدن بتاتے ھیں :

پس قیامت شو، قیامت رابہ بیں دیدن ھر چیز را شرط ست ایں

معاشرہ پر برے اثرات پڑنے کے متعلق یہ عرض ہے کہ جہاں ایک عقیدہ معاشرہ میں زندگی کی طاقتوں کو ابھار سکتا ہے، وھاں ایک ایسے معاشرہ میں جس میں زندگی کی کمی ھو چکی ھو، وھی عقیدہ مردہ ھوکر موت کی طاقتوں کو دعوت دیتا ہے ۔ اس بات سے عقیدہ کی صحت یا اھمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اقبال سے زیادہ اور کون اس تلخ حقیقت سے واقف ہے کہ ھمارے زمانہ میں قرآن حکیم کی تعلیمات کی کیا کیا تعبیریں اور تفسیریں کی گئیں اور ان سے معاشرہ پر کیسے اثرات مترتب ھوئے، خود قرآن حکیم میں کہا گیا ہے کہ ذکر اور قرآن سے وھی نصیحت حاصل کرتے ھیں جو خود زندہ ھوں ،

حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں ذاتی تجربہ ھی کی روشنی میں کوئی بات کہی جا سکتی ہے، یہ فلسفیانہ بحث کا موضوع نہیں ہے۔

مذھبی زندگی کا مقصود یہ ہے کہ ایک فرد کو اپنے تمام وھم، قیاس اور افکار و جذبات سے بلند ھوکر حقیقت مطلقہ کا عرفان ایک 'احد، اور 'صمد، خودی، کی حیثیت سے ھو جائے ۔

اس تجربہ سے جہاں اس کی رسائی قوت و حیات کے ابدی سر چشمہ تک ھوتی ہے وھاں خود اس پر اپنی خودی کے جوھر آشکار ھوتے ھیں ۔

یہ منزل تعقلی علم سے بلند امالکتاب کی منزل ہے جہاں تمام علوم بامقصد اور بامعنی ھو جاتے ھیں، یہی وہ منزل ہے جہاں آدمی کی خودی مستحکم ھوجاتی ہے اور وہ تخلیقی شعور و ذوق بیدار ھو جاتا ہے جس سے جہان نو تعمیر ھوتے ھیں ۔

اقبال، سائنس اور مذہب

منظور احمد

ہر چند اقبال اور سائنس کے عنوان سے چند مضامین لکھے گئے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر اب تک کوئی سیر حاصل بحث نہیں ہوسکی ہے۔ اس سلسلہ کا ایک علمی مقالہ جناب رضی الدین صدیقی نے ''اقبال کا تصور زمان و مکان،،(۱) لکھا جو اقبال کے چند سائنسی تصورات سے بھی ضمناً بحث کرتا ہے۔ اس موضوع پر مضامین کے فقدان کی ایک وجہ شاید یہ ہے کہ سائنس، مذہب اور فلسفہ سے متعلق ہماری سوچ میں ابہام پایا جاتا ہے، اور اکثر اوقات ہم ان سائنسی اور فلسفیانہ تصورات کو مذہب کی حمایت میں یا عظمت اقبال کے ثبوت میں سطحی طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہاں سائنس اور اقبال سے متعلق چند مسائل کی تشریح اور تنقیح کرنا چاہتے ہیں۔

سائنس کے ضمن میں ہم کسی فکر پر کئی عنوان سے گفتگو کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ ہم عام طور پر سائنس دانوں کی کاوشوں، ان کے تجربات اور ایجادات سے بحث کرتے ہیں۔ کسی خاص بوٹی سے کسی الکلائڈ(alkaloid) کی تلخیص یا پینسلین کی ایجاد، یا چیزوں کی عمر معلوم کرنے کے لئے کاربن ۱۴ کا استعمال اس نوع کی مثالیں ہیں۔ یہ مثالیں سائنس کے دائرہ میں اس وقت آتی ہیں جب ان کی دریافت ایک خاص سائنسی طریقے (scientific methodology) کے تحت کی گئی ہو، یا ان نتائج کو سائنسی طریقے پر کئے گئے تجربات سے پرکھا گیا ہو۔ اس کے علاوہ اگر کسی شخص نے کسی سائنسی تجربہ کا نتیجہ اپنے کلام، یا اپنی شاعری میں سائنسی طریقہ پر دریافت، یا توثیق کے بغیر استعمال کیا

Iqbal's concept of Space and Time, Iqbal as a Thinker. p p. 1-41, Lahore 1966

هو، تو اگرچہ وہ سچ ھی کیوں نہ ہو۔ سائنسی قضیہ (scientific proposition) کہلانے کا حقدار نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ وہ طریق کار، یا توثیق کی شرائط پوری نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی معروف سائنسی حقیقت کو کوئی شخص اپنے کلام میں استعمال کرتا ہے تو وہ ان عام معنوں میں سائنسدان کہلانے کا حقدار نہ ہوگا۔ جن میں ہم سلیم الزماں صدیقی، فلیمنگ یا لبی (Libby) جیسے لوگوں کو سائنس داں کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اقبال اور سائنس کے ذکر میں ہم اقبال کو ان معنوں میں سائنس داں متصور نہیں کر سکتے۔ اگر اقبال نے سائنسی مضامین بیان کئے ہیں تو وہ کلام میں علم کے معروف استعمال کی حیثیت سے ہیں۔

سائنسی موضوعات پر گفتگو کرنے کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ہم مفکرین سائنس اور ان کے نظریات سے بحث کرتے ہیں۔ سائنس دانوں کی یہ وہ قسم ہے جو اس میدان میں ایسے انکشافات کرتی ہے جن کا اثر سائنسی علم پر پڑتا ہے۔ یہ تحقیقات سائنس کے بنیادی نظریات اور قوانین سے متعلق ہوتی ہیں ان تحقیقات میں اگرچہ مختلف نوعیت کے طریق کار استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان قوانین کی توثیق بھی حقائق اور واقعات ہی کرتے ہیں۔ گلیولیو (Galileo)، کوپرنکس (Copernicus)، کیپلر (Kepler)، نیوٹن (Newton)، آئن سٹائن (Einstein) وغیرہ نے جس قبیل کا سائنسی کام کیا ہے، اس نے اپنے اپنے زمانہ میں سائنسی تصورات میں انقلاب برپا کیا ہے اور کائنات کی سائنسی فہم کو وسعت دی ہے۔ اقبال ان معنی میں بھی سائنس داں نہیں ہیں کہ انہوں نے سائنس سے متعلق کچھ ایسے نظریات دئے ہوں جو واقعات اور حقائق کی گزشتہ نظریات کے مقابلہ میں بہتر توجیہہ کرتے ہوں۔ بے شبہ اقبال نے بعض ایسے نظریات سے بحث کی ہے اور کائنات کا ایک نیا نقطۂ نظر بھی پیش کیا ہے لیکن یہ نقطۂ نظر فلسفیانہ اور عقلی زیادہ ہے، اور معروف معنوں میں سائنسی کم۔ اگرچہ ان معنوں میں

سائنس دان اور فلسفی کی تفریق کچھ مشکل نظر آتی ہے۔ لیکن پھر بھی دونوں میں جو امتیاز ہے۔ وہ دونوں کے طریق کار اور مقاصد کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے، اسی لئے آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت یا نیوٹن کے قوانین حرکت بنیادی طور پر سائنسی قوانین ہیں اور ضمنی یا ثانوی طور پر فلسفیانہ نظریات یا ابن مسکویہ کا قانون ارتقا بنیادی طور پر ایک روحانی فلسفہ ہے اور ضمنی طور پر ایک سائنسی قانون۔ اس لئے اقبال کے کلام میں سائنسی قوانین تلاش کرنا یا ان کو نیوٹن کی طرح ایک سائنسدان قرار دینا نکتہ سنجی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

ایک فلسفی کو البتہ یہ حق حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے سائنسی تصورات سے بحث کرے۔ سائنس کا بحیثیت ایک علم جائزہ لے، اس کے طریق کار کی منطق کو بیان کرے۔ سائنسی قوانین کا حقیقت سے تعلق واضح کرے اور سائنسی تجربہ کی وسعت اور حدود متعین کرے۔ ایک مفکر کو یہ حق بھی پہونچتا ہے کہ وہ سائنسی علم پر تنقید کرے۔ سائنسی تشریح کی خامیاں واضح کرے اور سائنس کی بنیادوں کی تنقیح کرے۔ اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ سائنس کی معلومات اور انکشافات کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرے یا ان کو کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جز بنائے یا اپنے موقف کی وضاحت کے لئے سائنس کو مثال کے طور پر استعمال کرے۔ اقبال کا اور سائنس کا تعلق اسی نہج کا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام کام سائنس سے زیادہ فلسفہ سائنس سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے اس مقالہ کا عنوان اقبال اور سائنس کی بجائے اقبال اور فلسفہ سائنس ہونا چاہئے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اقبال کے پختہ فلسفیانہ افکار سے متعلق ان کی کتاب ''الہیات کی تشکیل جدید''(۲) میں فلسفہ سائنس کو جس طور برتا گیا ہے، وہ آج کی بحث کا موضوع ہے۔

۲- Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore (1954 ed.)

''الٰہیات کی تشکیل جدید،، میں سائنسی موضوعات پر بحث کو ہم دو حصوں میں بانٹ سکتے ہیں ۔ اولاً اقبال سائنسی علوم کے متعلق عموماً کیا رائے رکھتے ہیں اور اس رائے کا جواز کیا ہے ۔ دوئم، مختلف سائنسی تصورات کو انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں کس طرح استعمال کیا ہے ؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان مفکرین میں قدماء کو چھوڑ کر شاید ہی کوئی مفکر ایسا گزرا ہو جس نے عصری سائنسی تصورات کا اتنی گہرائی سے مطالعہ کیا ہو اور ان کو اپنے کلام میں اس کثرت سے استعمال کیا ہو، جتنا اقبال نے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں اور بیسویں صدی کے سائنسی ارتقاء سے نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف تھے، بلکہ اس سے بڑی حد تک متاثر بھی تھے ۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ موجودہ علم سائنس انسان کی زندگی کے ان حقائق کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کو اقبال وجداناً اور عقلاً صحیح سمجھتے تھے ۔

''الٰہیات کی تشکیل جدید،، میں سائنس کے متعلق وہ اپنے عمومی نقطۂ نظر کی وضاحت سائنس اور مذہب کے تقابل سے کرتے ہیں ۔ فرماتے ہیں : ۔

''اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور ایمانیات کی ایک مابعد الطبعیاتی اہمیت ہے ۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ اس تجرباتی مواد کی تعبیر نہیں ہیں جو فطری سائنس کا موضوع ہیں ۔ مذہب، طبعیات یا کیمیا نہیں ہے ۔ جو سلسلہ اسباب کے تحت فطرت کی تعبیر کی تلاش میں ہیں،، ۔(۳)

اس باب میں آگے چل کر وضاحتاً کہتے ہیں کہ :

دونوں (یعنی مذہب اور سائنس) ٹھوس تجربہ سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور دونوں میں تضاد اس غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ دونوں

۳۔ ایضاً ص ۲۰

کا نقطہ آغاز تجربہ کا ایک ہی مواد ہے،،(۴) -

دوسرے الفاظ میں اقبال سائنس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ کائنات کی سلسلہ اسباب و علل کے تحت تشریح اور تعبیر کا نام ہے - اور اس کے لئے انسان کا سائنسی تجربہ بنیادی مواد فراہم کرتا ہے - اقبال سائنس کی تعریف ایک دوسری جگہ اس کے مواد کی مناسبت سے نہیں بلکہ اس طریق کار کی مناسبت سے کرتے ہیں جس کو ایک سائنس‌دان استعمال کرتا ہے - فرماتے ہیں :

''سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریق کار استعمال کرتے ہیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں - دونوں کا مقصد حقیقت غائی تک پہونچنا ہے - در حقیقت مذہب ان اسباب کی بنا پر جو میں نے اوپر بیان کئے ہیں، سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لئے بیتاب ہے،،(۵) - البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سائنس حقیقت کے ظاہری افعال تک رسائی حاصل کرتی ہے، جب کہ مذہب حقیقت کی درونی ماہیت تک پہونچنے کی کوشش کرتا ہے - ایک معنی میں سائنسی اور مذہبی اعمال ایک دوسرے کے متوازی ہیں، دونوں کائنات کی تعبیریں ہیں - فرق یہ ہے کہ سائنسی اعمال میں انسانی انا کا مقام نظر خارجی ہے اور مذہبی اعمال میں انا داخلی نظر سے تجربات کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے ایک کلی نظام کی تشکیل کرتی ہے -

اقبال آگے چل کر خود سائنسی طریق کار کی تطہیر کے سلسلہ میں ہیوم (Hume) کے حوالے سے اسباب و علل کے تصور پر تنقید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیوم کا فلسفہ درحقیقت فلسفہ نہیں بلکہ تاریخ سائنس کا

۴- ایضاً صفحہ ۲۵

۵- ایضاً صفحات ۱۹۵-۱۹۶

ایک باب ہے۔ جو تجرباتی سائنس کو نظریۂ اسباب سے نجات دلاتا ہے۔ کائنات کے متعلق آئن سٹائن کے ریاضیاتی نقطۂ نظر نے تطہیر کے اس عمل کی، جس کی ابتدا ہیوم نے کی۔ تکمیل کردی اور تصور اسباب ہی کو نہیں بلکہ تصور قوت (force) کو بھی خیرباد کہہ دیا۔ اب حوادث کا ربط نہ ہم سلسلہ اسباب سے سمجھ سکتے ہیں اور نہ تصور قوت سے۔(٦)

سائنس کی اس عمومی تصویر سے جو خطبات اقبال سے ترتیب دی گئی ہے، سائنس کے متعلق مندرجہ ذیل باتیں کہی گئی ہیں :۔

١ ۔ سائنس کا موضوع حسی تجرباتی مواد ہے۔

٢ ۔ اس حسی تجرباتی مواد کو اسباب و علل کے سلسلہ میں منسلک کرنا سائنس کا کام ہے۔

٣ ۔ سائنس، حقیقت کے ظاہری احوال سے بحث کرتی ہے اور اس کا طریقہ مطالعہ خارجی ہے۔

٤ ۔ سائنس کا ارتقاء اس کو کائنات کے اس محدود مطالعہ سے آگے بڑھا رہا ہے یہاں تک کہ سلسلہ اسباب و علل اور حوادث کے مابین تعلق کی مفروضہ قوت، دونوں تصورات سائنسی طریقہ کار سے خارج ہو رہے ہیں۔

٥ ۔ اس طرح سائنس بھی انسان کو اسی حقیقت کی طرف متوجہ کر رہی ہے جو انسان کے مذہبی تجربہ کا موضوع ہے۔

مندرجہ بالا پانچ نکات میں سے پہلے تین، آخری دو سے نہ صرف یہ کہ متعارض نظر آتے ہیں، بلکہ وہ غالباً سائنسی عمل کا صحیح بیان بھی نہیں ہیں۔ اقبال سائنس کے ذریعہ مذہب کی حقیقت اعلیٰ تک پہونچنے کا جواز، سلسلہ اسباب و علل سے انکار اور آئن سٹائن کے ریاضیاتی تصور کائنات میں

٦۔ ایضاً صفحہ ١٩٦

تلاش کرتے ہیں۔ یہ دونوں دلیلیں کسی حد تک غزالی کی اس دلیل کے مماثل ہیں جو انھوں نے اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال،،(۷) میں دی ہے۔ غزالی اپنی دلیل میں کائنات میں اسباب کی قوت کا انکار کرکے خدا کو حوادث کا فاعل حقیقی قرار دیتے ہیں۔ اقبال سائنس سے اپنی والہانہ عقیدت اور سائنسی نتائج کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور ثبوت استعمال کرنے کے اشتیاق میں سائنس اور مذہبی تجربات کی منطق کے مابین امتیازات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ سائنس جس سے آج ہم مغرب کے توسط سے روشناس ہیں، اپنے نقطۂ آغاز اور نقطۂ انتہا دونوں میں کسی ایسی علت اول یا علت غائی کی تلاش نہیں کرتی جسے ہم خدا کا نام دیتے ہیں، یا جو مذہبی تجربہ کا موضوع ہوتا ہے۔ سائنسی طریق کار سے متعلق یہی غلط فہمی اقبال کی اس دلیل کو بے وزن کر دیتی ہے جسے وہ اپنے آخری خطبہ ''کیا مذہب ممکن ہے،، میں پیش کرتے ہیں۔ سائنس میں خواہ اس کا تعلق سلسلہ اسباب و علل سے ہو یا آئن‌سٹائن کے نقطۂ نظر سے، صحت و کذب کے معیارات اپنا ایک خصوصی سیاق رکھتے ہیں، اور اس سیاق کو مذہبی تجربہ کے معیارات صحت و کذب پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات بھی محل نظر ہے کہ آئن سٹائن کا منشا وہی تھا جس کو اقبال نے دلیل کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب و علل کی وہی تعریف کافی اور لازمی ہو جو سترویں اور اٹھارویں صدی کی سائنس نے دی تھی اور جو مل (Mill) کی منطق میں شکل پذیر ہوئی تھی۔ یہ تصورات سائنسی ارتقاء کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہے ہیں اور ان میں نئے عوامل کی گنجائش پیدا کرنے کے لئے لچک موجود ہوتی ہے۔ آج بھی تمام مابعدالطبعیاتی دلیلوں کے باوجود سائنسی تجربات اور طریق کار سے اسباب و علل کے تصور کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی نظر

۷۔ المنقذ من الضلال، یہ معروف کتاب، لاہور سے عربی میں اور اردو میں ,تلاش حق، کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

سے یہ بات اوجھل رہی کہ کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت ایک سائنسی قضیہ کی طرح استعمال نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اس قضیہ میں (کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت) امکان کذب موجود نہیں ہے، جو تمام سائنسی قضیوں کی بنیادی صفت ہوتا ہے۔ اگر اقبال سائنسی عمل کے بیان میں مذکورہ بالا پہلی تین باتوں تک اپنے کو محدود رکھتے تو ان کا بیان صحت سے قریب ہوتا اور ان کی دلیل موجودہ دلیل سے زیادہ قوی ہوتی۔

اب ہم ان سائنسی تصورات کے حوالہ سے کچھ کہنا چاہتے ہیں جو اقبال نے اپنے خطبات میں استعمال کئے ہیں۔ اقبال نے بعض اوقات مختلف اور متضاد سائنسی نظاموں کے تصورات سے ایک ہی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً سائنس کا نظریہ ''الف'' درست ہو یا ''ب'' دونوں کائنات کی روحانیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے علاوہ اپنی کتاب میں سائنس دانوں کے جو نام دئے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں: -

Cantor, R. Bacon, F. Bacon
Eddington, Duhring, Hans Dreisch, Darwin, A. Comte,
Helmhol, Heisenberg, Hamilton, Freud, Einstein
Newton, Mill, Kant, Jung, Huxley, Hobbs,
Whitehead, Spencer, Max Planck, Ouspensky

اب ذرا خطبات میں کثرت سے پھیلے ہوئے سائنسی تصورات میں چند کی بوقلمونی بھی ملاحظہ فرمائیے:

ایٹم، وقت، زماں و مکاں، سلسلہ اسباب، ارتقا، حیات، شکلی نفسیات (configuration psychology) حسی رنگ ارتقائے بارز (emergent evolution) دھر، روشنی، میکانکیت درد (pain) طبعیات۔ نفسی مظاہر (psyche phenomena) حرکت کی مقدار (quantum of action) حرکی میکانیات، اضافیت د عمل، (response) جنسی تمثال، جذبہ شہوی، مکاں، کولیات وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان تمام ناموں اور مختلف النوع تصورات پر فرداً فرداً گفتگو سر دست مشکل ہے۔ اس لئے ہم آسانی کی خاطر ان کو چند اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں :

۱ - وہ تصورات جو طبعیات کے حوالے سے ہمیں ملے ہیں اور جو کائنات کی میکانکی تعبیر و تشریح کرنے کے بجائے اس کی غیر میکانکی تشریح پیش کرتے ہیں ۔

۲ - وہ تصورات جو ہم کو حیاتیات سے ملے ہیں، اور جو زندگی اور اس کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہیں ۔

۳ - وہ تصورات جو جدید نفسیات کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور جو ذہن کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں ۔

۴ - بنیادی سائنسی تصورات جو فلسفہ سائنس سے براہ راست متعلق ہیں، جو مختلف سائنسی نظاموں کے لئے بنیادی مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں اور جو قبل تجربی ہیں ۔ (fundamental à prior: assumptions)

خطبات میں اقبال نے زیادہ تر انہی چار قسم کے تصورات کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور دلیل استعمال کیا ہے ۔ یہ تصورات انسانی تجربہ کے عکاس ہیں ۔ اور انہیں کی معرفت انسان 'انفس و آفاق، کا علم حاصل کرتا ہے ۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں :

''تجربہ جو اپنے کو زماں میں عیاں کرتا ہے، بنیادی طور پر ظاہر ہوتا ہے مادہ، زندگی اور ذہن یا شعور کی سطح پر، یہ بالترتیب طبعیات، حیاتیات، اور نفسیات کے موضوع ہیں'' ۔(۸)

طبعیاتی تصورات میں اقبال کے نزدیک پہلا اور بنیادی تصور مادہ کا

۸- تشکیل جدید ، ص ۳۱ (انگریزی ایڈیشن)

تصور ہے، جدید طبعیات نے اس تصور میں ایک انقلاب پیدا کیا ہے۔ اقبال وھائٹ ھیڈ (Whitehead) کے حوالہ سے لکھتے ھیں، کہ انھوں نے ''مکمل طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ بالکل ناقابل مدافعت ہے،،۔(۹)

اقبال کہتے ھیں : ''پروفیسر وھائٹ ھیڈ (Whitehead) کے الفاظ میں یہ نظریہ (مادہ کا جدید نظریہ) فطرت کے نصف کو خواب اور دوسرے نصف کو خیال (conjecture) میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اس طرح طبعیات نے خود اپنی بنیادوں پر تنقید ضروری سمجھ کر اپنے ھی تراشیدہ صنم کی شکست میں مقبولیت سمجھی اور وہ تجرباتی رویہ جس نے سائنسی مادیت کے مفہوم کو ثابت کیا تھا۔ بالآخر مادہ سے بغاوت پر منتج ھوا،،۔(۱۰)

اقبال کے نزدیک مادہ کے اس روایتی تصور پر سب سے کاری ضرب آئن سٹائن نے لگائی۔ رسل کے حوالہ سے اقبال لکھتے ھیں کہ نظریہ اضافیت نے ''زماں،، کو زماں و مکاں،، میں ضم کرکے جوھر (substance) کے روایتی تصور پر فلسفیوں کی تمام دلیلوں سے زیادہ کاری ضرب لگائی ہے۔ مادہ فہم عام کے لئے ایک ایسی شئی کا نام ہے جو زماں میں قائم ھوتا ہے۔ اور مکان میں حرکت کرتا ہے، لیکن موجودہ اضافیتی طبعیات کے نقطہ نظر سے اس نظریہ کا کوئی جواز نہیں رھا۔ مادہ کا ایک ٹکڑا اب کوئی قائم شے (قائم بالذات) نہیں رھا جو مختلف حالتیں بدلتا رھتا ہے، بلکہ اب وہ حوادث کے رشتوں میں منسلک ایک نظام کا نام ہے۔ ٹھوس ھونے کا پرانا تصور ختم ھوا اور اس کے ساتھ ھی وہ خصوصیات بھی جنھوں نے مادہ پرستوں کی نظر میں مادہ کو سبک رو خیالات سے زیادہ حقیقی بنادیا تھا۔(۱۱)

۹۔ تشکیل جدید صفحہ ۳۷

۱۰۔ ایضاً ص ۳۳

۱۱۔ ایضاً صفحات ۳۳-۳۴

اس طرح سائنس کا ارتقاء اب کائنات کا ایک ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جو اقبال کے نزدیک مرغوب ہے۔ پروفیسر وھائٹ ھیڈ کے حوالہ سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ھیں کہ ''فطرت کوئی ساکت واقعہ نہیں ہے جو کسی غیر حرکی خلا میں واقع ھو، بلکہ وہ حوادثات کا ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتا ہے جس کو فکر، منفصل اور جامد ٹکڑوں میں کاٹ دیتی ہے۔ جن کے آپس کے تعلقات سے زمان اور مکاں کے تصورات وجود میں آجاتے ھیں۔ اس طرح ھم دیکھتے ھیں کہ جدید سائنس مادہ پر برکلے کی تنقید سے اتفاق کرتی ہے۔ جس کو کبھی اس نے اپنی بنیادوں پر ضرب تصور کیا تھا،، ۔(۱۲) طبعیات سے متعلق مادہ کے علاوہ اقبال نے زمان و مکاں سے متعلق جدید سائنسی تحقیقات کا بھی سہارا لیا ہے۔

اقبال زمان سے متعلق نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر تنقید کرتے ھیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر زمان بقول نیوٹن کوئی ایسی شی ہے جو ''اپنے ھی میں اور خود اپنی ماھیت کے سبب مساویانہ بہتی رھتی ہے،، تو ھم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شی کس طرح سیل زمانہ میں داخلہ سے متاثر ھوتی ہے، اور کس طور پر یہ شے ان اشیاء سے مختلف ھوتی ہے جو زمانہ میں نہیں ھیں۔ اسی طرح اگر ھم زمانہ کو ایک ندی کی مثال پر قیاس کریں تو اس کی ابتداء انتہا اور سرحدوں سے ھم کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مزید برآں اگر زمانہ کی خصوصیت صرف بہاؤ ہے تو اس بہاؤ کو معلوم کرنے اور جانچنے کے لئے ایک اور زمانہ کے تصور کی ضرورت پڑے گی جس کی مدد سے وقت کا اندازہ لگایا جا سکے۔(۱۳) زمانہ کے اس تصور پر عقلی دلیل کے ساتھ ھی ریاضیاتی سائنسوں پر جدید تنقید کے حوالے سے اقبال مطلق مکان کے ایک ایسے تصور کو رد کر دیتے ھیں جس میں مادہ محض قائم ھو۔ مکان اب آزاد خلا

۱۲- تشکیل جدید صفحہ ۴۴

۱۳- ایضاً ص ۷۳

نہیں ہے جو اس وقت بھی باقی رہے جب تمام اشیاء اس میں سے ہٹا لی جائیں کینٹر (Cantor) کے حوالہ سے اقبال زمان و مکان تواتر کے نظریہ کی تائ کرتے ہیں اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی بھی، اگرچہ اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ نظریہ اضافیت زماں کی حقیقت کا انکاری ہے اور اس کو مکان چوتھی جہت (بعد) قرار دیتا ہے - یہ اعتراض سائنسی مشاہدہ پر مبنی نہیں ہ بلکہ ایک مابعدالطبعیاتی اعتراض ہے - اس لئے کہ اقبال اس کی وجہ یہ بتا ہیں کہ اگر زمانہ کو بھی اضافی مان لیا جائے تو وہ ایک آزاد تخلیقی عم نہیں رھتا اور نتیجتاً مستقبل، ماضی میں ایک طے شدہ امر بن جاتا ہے رضی‌الدین صدیقی کے خیال میں اقبال کا یہ اعتراض آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت ک صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے -(۱۴) صدیقی کی رائے میں اگر اقبا نے اس نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا کہ جدی سائنس کلاسیکی طبعیات کی بے لوچ جبریت کے نظری امکان کو قبول نہیں کرتی -(۱۵

اقبال پر رضی الدین کا اعتراض درحقیقت اقبال کے نقطہ نظر کے حق میں ہے، دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اقبال نظریہ اضافیت ک صحیح سمجھے ہوتے تو ان کو یہ اشکال پیش نہ آتا کہ جدید سائنس کا ایک نظریہ کائنات میں کسی قسم کی جبریت کا قائل ہے - سائنسی جبریت کے مسئل پر بحث سے قبل یہاں نظریہ اضافیت سے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت ضروری ہے -

پہلی بات یہ ہے کہ اقبال اضافیت کے سائنسی تصور سے زیادہ اس کے فلسفیانہ تصور کو اہمیت دیتے ہیں - اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں - ''یہی وج ہے کہ اضافیت کا وہ تصور جو وھائٹ ھیڈ نے پیش کیا ہے، مسلمان محققین کے

۱۴- Iqbal as Thinker p. 29

۱۵- ایضاً، صفحات ۳۰-۳۱

، آئن سٹائن کے تصور سے زیادہ قابل قبول ہوگا۔ اس لئے کہ آخرالذکر
ں زمان سیل کی خصوصیت کھو بیٹھتا ہے اور پراسرار طور پر مکان محض میں
دیل ہوجاتا ہے،،(۱۶)، اقبال کے دلائل کے سیاق میں یہ بات بڑی انوکھی
ملوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ سائنسی حقائق کو فطرت کے حقیقی علم
ع کاشف سمجھتے ہیں اور ان کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرتے
ہیں، لیکن جوں ہی وہ کسی ایسی حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں جو ان کے
نقطہ نظر سے بظاہر مطابقت نہیں رکھتی تو وہ اسے کسی سائنسی دلیل
کے بغیر ہی نہایت آسانی سے رد کردیتے ہیں۔

دوسری اہم بات، اقبال کا وہ طریق فہم ہے جو انھوں نے نظریہ اضافیت
کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ ''الٰہیات کی تشکیل جدید،، کے صفحہ ۳۴ سے ۳۸
تک یہ بحث خاص طور پر پھیلی ہوئی ہے، ان صفحات میں اضافیت کے سائنسی
تصور سے بڑی حد تک اغماض برتا گیا ہے، اور بحث کی ابتدا ادراک کی اضافیت
کے فلسفیانہ تصور سے ہوتی ہے،جو برکلے سے منسوب ہے، سائنسی نظریہ
اضافیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی مشترک عنصر نہیں پایا جاتا۔ برکلے،
جوہر کے فلسفیانہ تصور کو نہیں مانتا، اور اضافیت، سائنسی تشریح میں سادہ
کے کلاسیکی تصور میں ایک اضافہ ہے، برکلے کی ادراکی معروضیت (subjectivism
of perception) ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جو فلسفہ اقبال کو بالا خر ہلاکت
سے دو چار کر سکتی ہے، کیونکہ اس کا منطقی بہاؤ ایک طرف ہیوم کی
عندیت (solipism) کی طرف ہے، دوسری طرف متصوفانہ ما بعدالطبعیات
کی طرف، دونوں راستے اقبال کے لئے شاید قابل قبول نہ ہوں گے،
تیسرا راستہ جس تک اقبال پہنچنا چاہتے ہیں، وہ نہ تو برکلے کے
ذریعہ ملتا ہے اور نہ ہی سائنس کے اضافیت کے تصور سے، اقبال خود اس بات کا
اعتراف کرتے ہیں کہ نظریہ اضافیت روحیاتی تصوریت (monadistic idealism)

۱۶- تشکیل جدیدہ ص ۱۳۳

تک نہیں پہنچاتا ۔ مادہ، اضافیت اور زمان و مکاں کے عصری سائنسی تصورات صحیح طور پر کائنات کی روحانی تعبیر پیش نہیں کرتے اور نہ ہی وہ اس نظریہ کو سہارا دیتے ہیں کہ حقیقت اناؤں کے مجموعہ کا نام ہے ۔ اقبال اس حقیقت سے باخبر ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں : ''آئن سٹائن کا نظریہ سائنسی نظریہ ہونے کے سبب صرف اشیاء کی ساخت سے متعلق ہے، وہ اشیاء کی نہائی حقیقت (Ultimate Realitv) پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا،،(۱۷) ۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کےسائنسی تصور کی قدر و قیمت یہ ہے، اولاً : وہ فطرت کی معروضیت کو ختم نہیں کرتا ۔ بلکہ جوہر کے اس نقطۂ نظر کو ختم کر دیتا ہے جس کی رو سے مادہ مکان میں ایک سادہ مقام میں واقع ہے، یہ کلاسیکی طبعیات کا نقطۂ نظر تھا ۔ موجودہ سائنس نے بقول اقبال مادہ کو عضویہ (organism) کے تصور سے بدل دیا ہے ۔

ثانیاً : یہ کائنات لامتناہی مکاں میں ایک جزیرہ کی مانند نہیں ہے، یہ متناہی مگر بے کنار ہے، اور اس کے باہر کوئی خالی مکاں نہیں ہے ۔(۱۸)

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جدید سائنس نے عضویہ کے تصور کو مادہ کی جگہ استعمال کرنا شروع کر دیا ہے، سائنسدانوں کے نزدیک محل نظر ہے، اس لئے اس کی بنیاد پر کسی موقف کی تائید درست نہ ہوگی۔ اسی طرح کائنات کا محدود مگر بے کنار ہونا کسی مذہبی نقطۂ نظر کے لئے ترجیحی دلیل نہیں بن سکتا، اس لئے کہ اس میں بھی وہی اشکالات ممکن ہیں، جو لامحدود مکاں میں محدود کائنات کے تصور سے پیدا ہوتے ہیں ۔(۱۹)

سوال یہ ہے کہ تشکیل جدید میں مادہ اور زمان و مکاں کے ان طبعیاتی تصورات کا مقام کیا ہے؟ ہماری رائے میں ان کے استعمال کی ایک نفسیاتی

---

۱۷ - ایضاً صفحہ ۳۸

۱۸ - ایضاً صفحہ ۳۸

۱۹ - کانٹ کے عقلی تضادات کے بیان میں ان اشکالات کا عمدہ حوالہ ملتا ہے۔

وجه ہے، اور وہ یہ کہ ایک طرف اقبال عصر حاضر کی سائنس سے متاثر ہوکر اسے مذہبی حقائق کے کشف میں ممد سمجھتے ہیں، دوسری طرف سائنس کی جدید تحقیقات نے سائنس اور اہل سائنس دونوں کو اپنی پہنچ کے حدود سے آگاہ کرادیا ہے۔ سائنس کا یہ دعویٰ کہ وہی کائنات کے حقائق کی میکانکی اصولوں سے تشریح کر سکتی ہے، ختم ہو چکا ہے۔ سائنس کے انکشافات نے بالعموم اور نظریہ اضافیت اور نظریہ مادہ نے بالخصوص انسانی ذہن کی اس نفسیاتی الجھن کو دور کردیا ہے جو قبول مذہب میں آڑے آرہی تھی اور جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھنے لگا تھا کہ سائنس لازمی طور پر انسان کو مادیت کی طرف لے جاتی ہے، اور اس کے انکشافات مذہبی حقائق کے افسانوی ہونے پر دلیل ہیں۔ مادہ کے نئے نظریہ اور اضافیتی نقطہ نظر نے سائنس کے اس مابعدالطبعیاتی تصور پرتنقید کی ہے جو مذہب کے خلاف سمجھا جاتا رہا ہے۔ سائنس کے غیر مذہبی ہونے کے تصور کے بدیہی نہ رہنے سے مذہب کے حق میں ایک منفی دلیل ضرور قائم ہوجاتی ہے، لیکن یہ منفی دلیل خدا کے ثبوت یا کائنات میں اس کی فاعلانہ حیثیت کو کوئی مثبت کمک نہیں پہنچاتی۔

اب ہم اختصار سے طبعیات کے ایک تیسرے اہم تصور کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہتے ہیں، جو اقبال کی تنقید کی زد میں آتا ہے۔ یہ میکانیت کا تصور ہے اور یہ تنقید بھی جدید سائنس کے حوالہ سے کی گئی ہے۔ یہ میکانیت کے رد میں دو حوالے خاص طور پر دئے گئے ہیں، ایک ہائزنبرگ (Heisenberg) کے ''غیر جبری قانون،، (۲۰) (principle of indeterminancy) کا ہے۔ جو کائنات کی میکانکی تشریح کو رد کو دیتا ہے، اور دوسرا حوالہ ہالڈین (J. S. Haldane) کا ہے جو زندگی کو ایک اچھوتا مظہر تسلیم کرتا ہے، اور اس کی تشریح میکانکی اصولوں پر ممکن نہیں سمجھتا (۲۱)۔ اقبال

۲۰- Reconstruction of Religious Thought p. 182 تشکیل جدید ص، ۱۸۲

۲۱- ایضاً صفحہ ۴۴

سائنسی میکانیت کے خلاف ھیں اس لئے کہ اس نے مابعد الطبعیاتی رنگ اختیار کرکے کائنات کو علت و معلول کا ایک خود مکتفی مجموعہ سمجھ لیا تھا۔ یہ تصور اقبال کی حرکی مابعدالطبعیات تصور کے خلاف ھے جہاں مستقبل کھلے امکانات رکھتا ھے، میکانیت کے خلاف اقبال کی بنیادی دلیل یہ ھے کہ ذھن، شعور اور حیات جیسے تصورات کی تشریح میکانکی اصولوں پر نہیں ھوسکتی اور کائنات کا میکانکی تصور اگر وہ صحیح بھی ھو، تو بھی حقیقت کے صرف ایک چھوٹے سے پہلو سے متعلق ھے اور اس کو کل حقیقت سمجھ لینا سائنس کے لئے مناسب نہیں ھے۔(۲۲)

مزید یہ کہ بعض ایسے مظاھر بھی موجود ھیں جو علت و معلول کے قانون پر پورے نہیں اترتے۔ اس میں شک نہیں کہ اس دلیل میں وزن ھے اگرچہ سائنس اور طبعیات کے پاس ان دونوں کا جواب بھی موجود ھے، حیات اور شعور سے متعلق ایک سائنس داں یہ کہہ سکتا ھے کہ بعض اسباب سے ھماری لاعلمی ان اسباب کی غیر موجودگی یا سلسلہ اسباب کے نظریہ کی عدم صحت پر دلیل نہیں بن سکتی۔ سائنس کی ترقی، خصوصاً حیاتیاتی کیمیا اور حیاتیاتی طبعیات (Biochemistry, Biophysics) اور حیاتیاتی انجنئرنگ (Bioengineering) میں سائنس دانوں کے اس جواب کی صحت کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ھیں۔ اصل بات یہ ھے کہ علت معلول کا خالص سائنسی اصول جس طرح پہلے درست تھا، اسی طرح آج بھی درست ھے اور سائنس دان خواہ وہ اپنی تجربہ گاھوں میں سائنس کی ابتدائی تعلیم حاصل کر رھا ھو یا وہ تحقیقات کے اعلی مراحل میں سائنیسی نظریات سے بحث کر رھا ھو، اس اصول کی کار فرمائی کو یک قلم رد نہیں کر سکتا۔ ھائزنبرگ کے Law of Indeterminancy سے آزادی ارادہ کا جواز ثابت کرنا بالکل اسی طرح ھے جس طرح موجودہ سیٹلائٹ کی ترقی سے معراج رسولؐ کا ثابت کرنا۔ انسانی زندگی میں

۲۲- ایضاً صفحہ ۱۱۳

آزادی ارادہ کا سیاق ایٹم کے گرد کسی ذرہ کی گردش کے سیاق سے علیحدہ ہے۔ ہمارے ذہنوں میں بعض اوقات غلط فہمی ان اصلاحات سے بھی پیدا ہوجاتی ہے جو ہم مختلف سیاق میں مشترک طور پر استعمال کرتے ہیں اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ ان دونوں جگہوں پر ان کے معنی مختلف ہو سکتے ہیں، طبعیات پر تصورات کی اس بحث سے اب ہم آسانی سے حیات اور شعور کے ان سائنسی تصورات کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو اقبال نے استعمال کئے ہیں۔

حیات کے سائنسی مطالعہ کے سلسلے میں اقبال کے رویہ کا مجمل تذکرہ اوپر گزرچکا، سائنس پر اقبال کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ حقیقت کے جزئی مطالعہ کا نام ہے، یہاں یہ بات ہمارے پیش نظر رہنی چاہئے کہ جس چیز کو ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت کا کوئی واحد اور منظم نظریہ نہیں ہے، یہ حقیقت کے مختلف ٹکڑوں کے علم کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربہ کے منتشر ٹکڑے جو آپس میں ایک دوسرے سے میل نہیں کھاتے۔ فطری سائنس مادہ، زندگی، اور ذہن سے بحث کرتی ہے لیکن جوں ہی یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مادہ، زندگی اور ذہن آپس میں کس طرح متعلق ہیں، مختلف سائنسوں کا جزوی کردار بے نقاب ہو جاتا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چل جاتا ہے کہ یہ تمام سائنسیں علیحدہ علیحدہ اس سوال کا جواب نہیں دے سکتیں۔ در حقیقت مختلف فطری سائنسیں مختلف گدھوں کی طرح ہیں۔ جو فطرت کی مردہ لاش پر گرتے ہیں اور ہر ایک اس کی ایک بوٹی اڑا لے جاتا ہے،،(۲۳)۔

سائنسی عمل کی یہ تشبیہ شاید بہت سے سائنس دانوں کے لئے خوشگوار نہ ہوگی، لیکن سائنس غالباً اس اعتراض کا بھی جواب دینے کے لئے تیار ہوگی۔ اگرچہ بہت سی سائنسیں حقیقت کے مختلف حصوں کا مطالعہ کرتی ہیں لیکن

۲۳- ایضاً، صفحات ۴۱ - ۴۲

ان کے اندرونی ربط کو نظر انداز کردینا صحیح نہ ہوگا۔ طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے بنیادی قوانین ایک درونی رشتے سے منسلک ہیں اور یہ رشتہ ہی ان کو بحیثیت سائنس دوسرے علوم سے ممتاز کرتا ہے۔ اور پھر ان تمام علوم کے نتائج اس کلی نقطہٗ نظر کو پیدا کرتے ہیں جو سائنسی نقطہٗ نظر کہلاتا ہے جو کسی ایک سائنس یا اس کے کسی ایک جز ہی سے متعلق نہیں رہتا، بلکہ اس کی بنیاد پر ایک فلسفیانہ کلی تصور جنم لیتا ہے اور انسانی علوم کے لئے چند مخصوص طریق کار وضع کرتا ہے جو حقیقت اور اقدار کے بارے میں غیر جانبدارانہ رویہ نہیں رکھتے۔ ان سے ایک نظام اقدار اور ایک فلسفہ معاشرت وجود میں آتا ہے، حتی کہ ان کی روشنی میں انسانی زندگی کے ہر مظہر کی بشمول مذہب، ایک خاص انداز سے تشریح و تعبیر کی جاتی ہے۔ نتیجتاً، مذہب اور اخلاق، انسانی زندگی کے معاشرتی ارتقاٗ کی ضرورت اور تنازع للبقاء میں ایک مفید اور معاون عامل کی حیثیت سے متعارف ہوتے ہیں۔ اس طرح آج کا سائنس دان یہ بھی جانتا ہے کہ اقدار پر ماحولیات (Ecology) کا کتنا اثر ہوتا ہے، یا وراثت، کردار کو کس طرح متعین کرتی ہے، اور انسان کی معاشی اور جنسی ضروریات کس حد تک مذہب کی تشکیل میں دخیل ہوتی ہیں، اس لئے یہ کہنا کہ سائنس حقیقت کے صرف جزئی پہلو کا ادراک کرتی ہے اور وہ مذہب، اخلاق، یا حقیقت کے دوسرے مظاہر کے بارے میں حکم لگانے کی اہل نہیں ہے، موجودہ دور کے سائنس دان کے لئے قابل قبول نہ ہوگا رہی یہ بات کہ حیات ایک ایسا انوکھا مظہر ہے، جس کی تشریح میکانکی تصور کے تحت نہیں ہو سکتی، جیسا کہ اقبال نے ہالڈین کے بیان سے ثابت کیا ہے، ایک تعبیر کا مسئلہ ہے۔ سائنس دان حیات، ذہن اور شعور کے بارے میں جو معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ کسی نہ کسی قسم کے علت معلول کے سلسلہ کو فرض کئے بغیر ممکن نہیں ہے۔ حیات کے وہ مظاہر جو مذہبی جمالیاتی اور اخلاقی وجدان کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، سائنس ان کا ایک

اس واقعہ کی حیثیت سے تو انکار نہیں کرتی، لیکن جب تک ان کی کوئی کلی سائنسی تشریح ممکن نہیں ہے، اس وقت تک سائنس ان کے بارے میں کوئی حکم بھی نہیں لگاتی۔ سائنس کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر یہ کہنا تو شاید ممکن نہ ہوگا کہ سائنس ان تمام مظاہر کے متعلق نظریات نہیں رکھتی۔ مذہبی، جمالیاتی اور اخلاقی تجربات کی تشریح کے بارے میں بھی سائنسی نظریات ممکن ہیں۔ چونکہ ابھی تک یہ نظریات فلسفیانہ مفروضات کا درجہ رکھتے ہیں، اس لئے ان پر بحث سائنس کے عملی نتائج کے علی الرغم فلسفیانہ بنیادوں پر ہوسکتی ہے۔ لیکن اس امکان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ایک دن سائنس کے یہ مفروضات اس قسم کے نظریات بن جائیں جس طرح حرکی قوانین (laws of thermodynomics) اس لئے مذہبی فلسفہ کی تشکیل جدید میں اس امکان کو پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

اقبال کے موقف کے حق میں غالباً سب سے زیادہ وزنی حمایت طبعیات یا حیات کے عصری تصورات میں نہیں ملتی، البتہ نفسیات کے بعض مدارس فکر نے شعور کا جو تجزیہ کیا ہے وہ کسی نہ کسی حد تک زندگی کی ایک غیر میکانکی تعبیر پیش کرتا ہے اور عمل کی میکانکی اکائی کی جگہ تصور اور خیال کی اثر پذیری کا قائل ہے۔ فرائڈ اور ینگ (Jung) کا حوالہ اقبال نے دیا ہے لیکن شعور کی بحث میں اقبال کی دلیل نفسیاتی بنیادوں کے بجائے فلسفیانہ بنیادوں پر قائم ہے انھوں نے برگساں (Bergson) کے حوالہ سے سادہ پر حیات کی اولیت اور شعور کی حرکی جہت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ بات کسی حد تک تعجب خیز ہے کہ اقبال نے فرائڈ اور ینگ کے نفسیاتی نظریوں کو ایک غیر میکانکی کائنات کی حمایت میں استعمال نہیں کیا ہے۔ فرائڈ کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ اس کے متبعین نے الوھیت سے، اہلمسیت کو خارج کرکے مذہب کی بیش قیمت خدمت انجام دی ہے۔(۲۴) لیکن اس

۲۴- ایضاً، صفحہ ۲۴

کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نئی نفسیات کافی شہادتوں پر مبنی نہیں ہے، دوسرے الفاظ میں شاید اقبال اس نفسیات کو سائنسی نفسیات ماننے سے انکار کر رہے ہیں لیکن فرائڈ اور ینگ کے نظریات رد کر دینے کی ایک دوسری وجہ یہ بھی کہ ''ان نظریات سے بحیثیت مجموعی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مذہب انسانی انا کو کسی ایسی حقیقت سے متعلق نہیں کرتا جو اس کی اپنی ذات سے ماورا ہو، یہ لیک نیتی پر مبنی محض ایک حیاتیاتی تدبیر ہے جو انسانی معاشرہ کے گرد اخلاقی نوعیت کی رکاوٹوں کی تعمیر کرتی ہے تاکہ معاشرتی نظام انا کی بے قید جبلتوں سے محفوظ رہ سکے، یہی وجہ ہے کہ اس نئی نفسیات کی رو سے عیسائیت نے اپنا حیاتیاتی مقصد پورا کردیا ہے اور اب لئے انسان کے لئے اس کی ابتدائی اہمیت سمجھنا ناممکن ہے۔''(۲۵)

اقبال اگرچہ گشٹالٹ نفسیات (Gestalt Psychology) اور ینگ کے نظریات سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں، لیکن ان کو مذہبی حقائق کی تفہیم کے لئے کار آمد نہیں سمجھتے۔ اقبال کے خیال میں نفسیات کے یہ مکاتب فکر مذہبی شعور کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ بلکہ یہ تو مذہبی زندگی کی خارجی حدود تک بھی رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔(۲۶) اقبال شعور کی تبع مظہری توجیہ (epiphenominalism) کو بھی رد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک شعور زندگی کے مختلف النوع روحانی اصولوں کا ایک مجموعہ ہے جو حقیقت ثابتہ (substantive) کو نہیں ہے، لیکن ایک ایسی تنظیمی قوت ہے جس کے کام کی نوعیت ایک مشین کے کام سے بالکل مختلف ہے۔ شعور کی اس روحانی قوت کا تصور ہم عام طور پر، ان حسی عوامل کی معرفت کرتے ہیں، جن کے ذریعہ یہ قوت ظہور کرتی ہے اور اسی وجہ سے ہم کو یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ یہ حسی عوامل ہی اس روحانی قوت کی

۲۵۔ ایضاً صفحات ۱۹۱ - ۱۹۲

۲۶۔ ایضاً صفحہ ۱۹۲

نہائی بنیادیں ھیں۔ حیاتیات اور طبعیات میں ڈارون اور لیوٹن کے انکشافات نے اس غلط فہمی کو تقویت دی اور اس کا اثر نفسیاتی علوم پر بھی پڑا، جو یہ سمجھنے لگے کہ شعور کے تمام مظاھر، طبعیاتی طور پر سمجھے جا سکتے ھیں۔ اور ایٹم اور توانائی (atoms and energy) کی سائنس، حیات، فکر، ارادہ اور احساس سب کے لئے تشریحی اصول، اور ماڈل فراہم کر دیتی ہے(۲۷)

اس طرح نفسیات کے سلسلہ میں بھی اقبال طبعیات کی اس تنقید پر بھروسہ کرتے ھیں جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اور جس کی رو سے جدید طبعیات مادہ کے روایتی تصور پر تنقید کرکے کائنات کی روحانی تعبیر کا راستہ کھول رھی ہے۔ اقبال کے موقف کے لئے غالباً اس دلیل سے زیادہ وزنی بات یہ ھوتی کہ جدید نفسیاتی تجزیہ کے نظریہ نے انسانی اعمال کی میکانکی تشریح کو رد کرکے ذھن، فکر اور احساس کی فاعلانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے، اگرچہ یہ تصور بھی راست طور پر مذھبی کے ان اعتقادات کو ثابت نہیں کرتا جن پر ھم ایمان لاتے ھیں اور ایک معنی میں وہ مذھب کو انسان آفرینہ قرار دیتا ہے، لیکن انسان کو کم از کم وہ میکانکی جبریت میں مقید نہیں کرتا، اور کسی نہ کسی طور پر اقبال کے تصور انا، اور اس کے فاعلانہ کردار کی تائید کرتا ہے۔

آخر میں سائنس کے ان اصولوں، اور تصورات پر بحث باقی رہ جاتی ہے جو سائنس کے بنیادی، قبل تجربی تصورات ھیں، یہ بات پہلے کہی جا چکی ہے کہ اقبال نے سائنس کے ان تصورات میں کوئی اضافہ نہیں کیا ہے لیکن فلسفیانہ طور پر ان سے بحث ضروری کی ہے۔ اس باب میں عملاً اقبال کا طرز فکر یہ ہے کہ یہ کائنات روحانی اکائیوں کا مجموعہ ہے(۲۸) اور اس کی کلی تشریح علت و معلول کے قانون سے نہیں ھو سکتی۔ خاص طور پر انسانی زندگی کے وہ مظاھر

۲۷- ایضاً صفحہ ۱۰۴

۲۸- " " ۱۰۶

جن کو ہم حیات اور شعور سے تعبیر کرتے ہیں، حقیقت کے روحانی پہلو کو واضح کرتے ہیں، جدید سائنس، اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی ممد و معاون ثابت ہوتی ہے۔

اقبال کا یہ کائناتی نقطہ نظر، اگرچہ بنیادی طور پر سائنسی علوم سے ماخوذ نہیں ہے، ایک سائنسی طریق کار کی اساس ضرور بن سکتا ہے اور اسی کی کوشش اقبال نے خطبات میں کی ہے۔ لیکن اس کوشش میں سائنسی تصورات سے تائید محل نظر ہے۔ خاص طور پر مذہبی اعتقادات کے لئے جدید سائنس سے استدلال پائے چوبیں، سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

مندرجہ بالا بحث سے ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کر سکتے ہیں:

۱۔ کائنات کا یہ نقطۂ نظر کہ یہ حقیقتاً روحانی ہے اور روحیوں (monads) پر مشتمل ہے ایک صحیح فلسفیانہ نقطۂ نظر ہو سکتا ہے۔

۲۔ لیکن اس نقطۂ نظر پر جدید سائنس کوئی دلیل فراہم نہیں کرتی۔

۳۔ انسان کا مذہبی تجربہ نوعاً اس سائنسی تجربہ سے مختلف ہے جو کائنات کا غیر مادی تصور پیش کرتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علت و معلول کا قانون اور کائنات کی میکانکی تشریح اب غیر سائنسی مفروضات بن چکے ہیں۔

۵۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ سائنس زندگی کا ایک کلی نقطۂ نظر نہیں دیتی، مذہبی اور فلسفیانہ بنیادوں پر سائنس کے نقطۂ نظر سے اختلاف تو ممکن ہے، لیکن ایک کلی، سائنسی طرز فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔

۶۔ سائنسی تصورات کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرنا ایک کمزور دلیل ہے، ان تصورات کی مدد سے مذہبی حقائق کا احاطہ و احصاء ممکن نہیں۔

اقبال اور علماء*

رشید احمد جالندھری

عہد جدید میں جمال الدین افغانی مسلم دنیا کی پہلی انقلابی شخصیت ھیں، جسے اسلام کے کلاسیکی علوم پر عبور تھا۔ وہ ان عوامل اور محرکات پر گہری نظر رکھتے تھے جو قوموں کے عروج و زوال یا تعمیر و ترقی میں بنیادی کردار ادا کرتے ھیں۔ چنانچہ وہ تاریخ اور اپنی کلاسیکی روایات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ موجودہ وقت میں مسلم ریاستوں کی وحدت صرف کانفرڈریشن کی صورت ھی میں وجود میں آسکتی ھے، نیز یہ کہ قوموں کا سیاسی زوال، فکری انحطاط کے پہلو بہ پہلو چلتا ھے۔ اس لئے مسلمانوں کا فرض ھے کہ وہ اپنی مذھبی اور فکری روایات کی پیروی کرتے ہوئے جدید علوم میں مہارت حاصل کریں کیونکہ افغانی کی نظر میں مشرق پر مغرب کا تسلط نام ھے جہالت پر علم کی حکمرانی کا۔ چنانچہ افغانی نے اپنے افکار کی نشرو اشاعت کے لئے مسلمانوں میں رائج نظام تعلیم پر سخت تنقید کی، کیونکہ یہ نظام تعلیم ان کی نظر میں وقت کا ساتھ نہیں دیتا اور اجتماعی زندگی کی مشکلات اور مسائل کو سمجھنے سے قاصر ھے، اس سلسلہ میں انھوں نے علماء پر بھی تنقید کی، کہ اب وہ اپنی روایات کے برعکس وقت کے تقاضوں سے یک قلم بے خبر ھیں، اور نئے علوم کی مخالفت کرکے اسلام کو نقصان پہنچا رھے ھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے جدید تعلیم کے داعیوں کا بھی سخت تعاقب کیا کہ وہ مغربی تہذیب اور جدید علوم کی تہ میں کام کرنے والے فلسفہ کا ادراک کئے بغیر

---

* یہ مقالہ لاھور میں بین الاقوامی اقبال کانگرس (دسمبر ۱۹۷۷) کے لئے لکھا گیا تھا۔ یہ دراصل مطالعہ افغانی و اقبال کا ایک حصہ ہے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ھو 'جمال الدین افغانی اور عرب رھنما، 'فکر و نظر، اگست ۱۹۷۷

مغرب کی اندھی تقلید کر رہے ہیں۔ جس سے مسلم قوم کو خود اپنی فکری وراثت پر اعتماد نہیں رہے گا۔

افغانی کے ان افکار کی بازگشت تقریباً ساری مسلم دنیا میں سنی گئی، مصر میں شیخ عبدہ نے اپنی بساط کے مطابق ان پر کام کیا۔ چنانچہ آج علمی حلقوں میں افغانی اور عبدہ کے افکار و آراء سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا جارہا ہے۔ لیکن برصغیر کی فکری زندگی میں افغانی کے افکار کس حد تک مقبول تھے، یا یہاں ان کے کون جانشین تھے؟ اس امر پر ابھی تک بحث نہیں ہوئی۔ اردو میں ''آثار جمال الدین افغانی،، نامی پہلی کتاب کے علاوہ کوئی دوسری تحقیقی کتاب نہیں لکھی گئی، حالانکہ بیسویں صدی کے شروع میں بر صغیر کی فکری اور مذہبی زندگی پر جن دو ممتاز آدمیوں نے اثر ڈالا ہے، وہ دونوں (ڈاکٹر محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد) جمال الدین افغانی کے افکار سے متاثر تھے۔ دونوں نے کھل کر افغانی کے علم و فضل کا اعتراف کیا۔

ہم یہاں آج کی محفل میں اپنی گفتگو ڈاکٹر محمد اقبال تک ہی محدود رکھیں گے اور وہ بھی اقبال اور علمائے کرام تک۔

افغانی علمائے کرام اور ان کے تعلیمی نقطۂ نظر سے خوش نہیں تھے۔ چنانچہ انھوں نے جدید علوم سے علماء کی بے اعتنائی کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا :

کہ علماء نے آج کل علم کو دو انواع میں تقسیم کردیا ہے، ایک کو وہ اسلامی علم سے موسوم کرتے ہیں، اور دوسرے کو یورپی علم سے، اسی بنا پر وہ ایک مفید علم سے اکتساب کو رد کر دیتے ہیں۔ وہ اس چیز کو قطعاً نہیں سمجھتے کہ علم جو ایک شرف انسانی ہے، کسی خاص گروہ یا قوم سے متعلق نہیں . . . . نئے علوم کو رد کرنے میں ان کی منطق یہ ہے کہ

اس طرح وہ اسلام کو خارجی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں ۔(۱) افغانی نے اس سلسلہ میں مزید کہا : ہمارے آج کل کے فقہاء نہ صرف بند کواڑوں کے پیچھے لوگوں سے الگ تھلگ ہوجاتے ہیں، بلکہ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے دنیاوی امورسلجھانے میں اپنی نااہلی پر وہ فخر کرتے ہوں ۔ (۲) افغانی نے علماء کے بارے میں جو کچھ کہا، اقبال نے بھی تقریباً وہی کہا، وہ اپنے ایک دوست کو لکھتے ہیں :-

افسوس ! کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانہ کے میلان طبع سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں ۔(۳) ایک دوسرے خط میں انھوں نے اس امر پر تشویش کا اظہار کیا کہ تحریک خلافت نے علماء کے سیاسی اثر کو بحال کردیا ہے ۔ اکبر نجیب‌آبادی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں : خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتوؤں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا، یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی، جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا ۔(۴)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال بر صغیر کے بعض ممتاز علماء کے علم و فضل کے نہ صرف معترف تھے بلکہ ان سے استفادہ بھی کیا تھا، مثلاً دیوبند کے معروف عالم مولانا انور شاہ کاشمیری کے بارے میں اقبال نے کہا تھا :- میں تو مولانا انورشاہ صاحب کا رسالہ (حدوث العالم) پڑھ کر دنگ رہ گیا ہوں کہ رات دن قال اللہ اور قال الرسول سے واسطہ رکھنے کے باوجود فلسفہ میں بھی ان کو اس درجہ درک و بصیرت اور اس کے مسائل پر اس قدر گہری نگاہ ہے کہ حدوث عالم پر اس رسالہ میں انھوں نے جو کچھ لکھ دیا ہے،

۱- مقالات افغانی ، حیدر آباد ، ۱۹۴۴ ، ص ۴۴-۴۳ (مرتبہ سید مبارز الدین رفعت)

۲- ایضاً ، ص ۴۱

۳- اقبال نامہ ، لاہور ، ۱۹۵۱ ، ج ۲ ص ۶۳ (مرتبہ شیخ عطاء اللہ)

۴- انوار اقبال ، لاہور ، ۱۹۷۷ ، ص ۲۱۷ (مرتبہ بشیر احمد ڈار)

حق یہ ہے کہ آج یورپ کا بڑے سے بڑا فلسفی بھی اس مسئلہ پر اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتا۔(٥) اقبال نے اپنے معروف انگریزی لیکچر کی تیاری میں علماء سے نہ صرف مدد لی، بلکہ اردو میں ان لیکچرز کے ترجمہ کے وقت، سید نذیر نیازی سے کہا کہ وہ علماء سے رجوع کریں، چنانچہ نیازی صاحب نے مولانا محمد سورتی اور اسلم جیراج پوری سے رجوع بھی کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اقبال نے سیاست میں علماء کی آمد پر اپنی تشویش کا کیوں اظہار کیا؟ علماء سے اقبال کے تعلقات اور برصغیر کی سیاسی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کلاسیکی روایات میں تو علماء کی بصیرت کے قائل تھے، لیکن عہد نو کے تقاضوں سے ان کی بے اعتنائی کی بنا پر سیاست میں ان کی آمد کو نقصان دہ سمجھتے تھے۔ یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ اقبال نے یہ خط بر صغیر میں تحریک خلافت کے زمانے میں لکھا تھا۔ تحریک خلافت میں علماء نے بنیادی رول ادا کیا، لیکن بعض فیصلے ایسے بھی کئے گئے تھے جن میں عقل و منطق سے زیادہ تند و تلخ جذبات نے اہم رول ادا کیا تھا۔ مثلاً علماء نے یہ فتوی دیا کہ ہندوستانی مسلمان یہاں سے ھجرت کر جائیں، اس فتوی کی بنا پر ھزاروں مسلمان اپنے گھربار چھوڑ کر پنجاب اور دوسرے علاقوں سے افغانستان چلے گئے اور پنجاب کی سرزمین ظفر علی خاں کے نعرہ ''قندھار چلو، قندھار چلو'' سے گونج اٹھی۔ لیکن یہ مسلمان افغانستان سے جس مایوسی کے ساتھ واپس اپنے گھروں کو آئے، وہ ھماری تاریخ کا ایک المیہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالکلام آزاد کو جو عبدالباری فرنگی محل اور علی برادران کے ساتھ تحریک میں پیش پیش تھے، خود اپنی اس اجتہادی غلطی کا احساس تھا۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ آزاد کی رائے میں برصغیر سے مسلمانوں کی ھجرت انگریزی سازش کا نتیجہ تھی۔(٦) خلافت کے بارے میں

٥- 'حیات انور، دھلی، ١٩٠٥، ص ١٦٣ (مرتبہ ازھر شاہ قیصر)

٦- 'اوراق گم گشتہ، از محمد علی جوھر، مرتبہ رئیس احمد جعفری، عزیز ھندی نے دعویٰ کیا ہے کہ ھندوستان سے ھجرت کا تصور انہوں نے دیا ہے۔

علماء کی اکثریت نے جو موقف اختیار کیا، اس سے صاف ظاہر تھا کہ علماء نہ تو خلافت عثمانیہ کی سیاسی، اجتماعی اور فوجی زندگی سے آگاہ ھیں، اور نہ ھی ترکوں اور عربوں کے سیاسی اختلافات سے آشنا، اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان کی تعلیمی اور فکری تربیت درس نظامی نے کی تھی۔ جس میں تاریخ، جدید رجحانات اور عہد حاضر کی فکری اور سیاسی تحریکات کا کوئی عمل دخل نہیں ھے۔ ظاھر ھے عہد جدید کی تاریخ کو پڑھے بغیر عہد حاضر کی سیاست میں آنا قومی نقطۂ نظر سے سود مند نہیں، شاید اسی وجہ سے اقبال نے میدان سیاست میں علماء کی آمد کو خطرناک قرار دیا تھا، یہاں پر بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ھے کہ علماء کے برعکس محمد علی جوھر تو جدید تعلیم یافتہ گروہ سے تعلق رکھتے تھے انھوں نے مولانا عبدالباری کی قیادت میں جو رول ادا کیا، کیا اس پر بھی فرمودۂ اقبال صادق آتا ھے ؟

یہاں پر اس بات کا ذکر بے جا نہ ھوگا کہ اسلام کی تاریخ میں علماء نے کبھی سیاسی اقتدار حاصل نہیں کیا اور نہ ھی انھوں نے کبھی اس کی خواھش کی، ریاست کے مختلف شعبوں میں ایک اھم شعبہ قانون اور مذھبی تعلیم کا بھی ھے، چنانچہ اس میدان میں جن لوگوں نے قرآن اور سنت رسولؐ کا علم حاصل کیا، انھوں نے خلیفہ یا سلطان کے سیاسی اقتدار کے اندر رہ کر قانون دان، قاضی اور فقہاء کی حیثیت سے ریاست کی خدمات سر انجام دیں، اور سوسائٹی کی اجتماعی روح کی نشوونما کے لئے ان روحانی قدروں کو ضروری قرار دیا جن کی بنیاد مذھب پر ھے، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ھوگا کہ علماء اور خاص طور پر صوفیا نے ھمیشہ سیاسی اقتدار سے الگ رھنے کو بہتر قرار دیا اور اس طریق کو عوام میں صحت مند روحانی اور مذھبی اقدار کی ترویج کے لئے زیادہ موثر خیال کیا۔ یہ شاید برطانوی ھندوستان میں پہلا موقعہ تھا کہ مسلم سیاسی اقتدار کے خاتمہ کے بعد حالات نے علماء کو ان کی خانقاھوں اور مدارس سے نکال

کر عملی سیاست میں لا کھڑا کیا تھا ۔ حضرت سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید نے مذہبی اصلاح کے ساتھ ساتھ، مذہبی آزادی کے حصول کے لئے میدان کارزار میں اتر کر علماء کے سامنے ایک نئی مثال قائم کردی تھی۔ ۱۸۳۲ء کے بعد ۱۸۵۷ء کی جنگ میں علماء نے مقدور بھر حصہ لیا ۔ اس سلسلہ کی آخری کڑی شاید مولانا محمود الحسن دیوبندی تھے ۔ جنھیں پہلی جنگ عظیم کے وقت برطانوی حکومت نے اس الزام میں گرفتار کیا تھا کہ انھوں نے ''شاہ معظم کے خلاف سازش کی ہے ''۔ مولانا موصوف نے ۱۹۱۶ء میں اپنے عارضی قیام مکہ میں عثمانی حکومت کے چند ممتاز رہنماؤں، انور پاشا، جمال پاشا، وغیرہ سے مل کر یہ طے کیا تھا کہ ہندوستان پر ترک حملے کی صورت میں ہندوستانی مسلمان برطانوی سامراج سے نجات حاصل کرنے کے لئے اٹھ کھڑے ہوں گے ۔ چنانچہ مولانا نے ترک رہنماؤں سے چند خطوط بھی حاصل کئے، جنھیں وہ سرحد کے آزاد علاقہ یاغستان میں بھجوانے میں کامیاب ہوگئے ۔ لیکن خود ہندوستان واپس نہ آسکے، بلکہ حجاز ہی میں گرفتار کر لئے گئے ۔ مالٹا میں چند سال اسیر رہنے کے بعد ۱۹۲۰ء میں ہندوستان آئے۔(۷) اسی سال نومبر میں جمعیت علماء ہند نے اپنا سالانہ اجلاس دہلی میں بلایا، جس کی صدارت مولانا موصوف نے کی، اس صدارتی تقریر سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا کے غیر ملکی قیام نے ان کے سامنے ملکی سیاست کے خد و خال کو واضح کردیا ہے ، علماء کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ ''اسلام صرف عبادت کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ تمام مذہبی، تمدنی، اخلاقی، سیاسی ضرورتوں کے متعلق ایک کامل اور مکمل نظام رکھتا ہے، جو لوگ زمانہ موجودہ کی کشمکش میں حصہ لینے سے کنارہ کرتے ہیں اور صرف حجروں میں بیٹھے رہنے کو اسلامی فرائض کی ادائیگی کے لئے کافی سمجھتے ہیں، وہ اسلام کے پاک و صاف دامن

۷۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو ' نقش حیات، از مولانا حسین احمد مدنی ، دیوبند، ۱۹۵۳ء ، ج ۲ ص ۱۶۱ - ۲۵۸ -

پر ایک دھبہ لگاتے ھیں،، ۔

سولانا موصوف کو ان کی دینی حمیت، ایثار، علم اور سامراج دشمنی کی وجہ سے مسلمانوں کے دونوں گروھوں نے اپنا رھنما تسلیم کر لیا ۔ وہ علی‌گڑھ اور دیوبند کو ایک دوسرے سے قریب لانے کے لئے علی‌گڑھ بھی تشریف لے گئے تاکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ اور علماء کی باھمی سیاسی رقابت ختم ھو، عبیداللہ سندھی کے بقول علماء کو اس بات کا احساس تھا کہ سیاسی قیادت کا مرکز ثقل علماء سے منتقل ھوکر جدید تعلیم یافتہ گروہ کی طرف منتقل ھورھا ھے۔ سولانا موصوف اسی سال فوت ھوگئے اور ان کی سیاسی بصیرت اور پختہ فکر سے جس کا ظہور جامعہ ملیہ اسلامیہ کی شکل میں ھوا (۸) ۔ علماء کو استفادے کا موقعہ نہ ملا، آزاد ھندوستان میں حکومت کا سیاسی ڈھانچہ کیا ھوگا؟ عہد حاضر میں جمہوریت کے نام پر کیا کچھ کیا جا رھا ھے اور یہاں جمہوری نظام کیوں کر بروئے کار آئے گا؟ ان امور کے بارے میں علماء کی کیا رائے تھی؟ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ھے کہ دسمبر ۱۹۲۱ء میں بدایوں میں جمعیت علماء کی ذیلی کمیٹی نے اپنی سفارشات مرتب کرتے ھوئے کہا کہ آزاد ھندوستان میں مسلمانوں کا ایک امیر الہند ھوگا، جس کا تقرر اور عزل ترکی کا خلیفہؑ وقت ھندوستان کی جمعیت علماء سے مشورہ کرکے کرے گا۔ امیرالہند کو تفسیر، حدیث اور فقہ پر عبور ھونا چاھئے ۔(۹) میرا خیال ھے کہ یہ سفارشات اقبال کی نگاہ سے ضرور گزری ھوں گی۔ ان واقعات کی روشنی میں اس رائے سے شاید ھی اختلاف کیا جاسکے کہ ''مذھبی طبقے کے سیاسی جذبات اپنی تمام شدت کے باوجود مبہم تھے، ان کو واضح شکل اور معین سمت مولانا ابوالکلام

۸- 'جامعہ کے پچیس سال از ذاکر حسین، دھلی، ۱۹۴۶، ذاکر صاحب نے مولانا کو خراج عقیدت پیش کرتے ھوئے کہا: وہ صرف ان نوجوانوں کو مخاطب نہ فرما رہے تھے جو ان کے سامنے تھے ان کا روئے سخن قوم کی ساری آنے والی نسلوں کی طرف تھا،،۔

۹- جمیعت علماء ھند کیا ہے؟ از محمد میاں، دھلی ۱۹۴۶ ، ج ۲، ص ۳۸، بحوالہ پیٹر ، ھارڈی The Political Thought of some Muslim Scholars سویڈن ۱۹۷۱ء

آزاد نے دی،،(١٠) لیکن جب یہ 'واضح شکل، یا 'معین سمت، علماء کے سامنے نمودار ہوئی تو وہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کے حق میں سیاسی قیادت سے دست بردار ہوگئے - چنانچہ جمعیت علماء ھند نے کانگریس کی سیاسی قیادت کو قبول کر لیا اور جمعیت علماء اسلام نے مولانا شبیر احمد عثمانی کی قیادت میں مسلم لیگ کی سیاسی رہنمائی کو تسلیم کر لیا -

مولانا اشرف علی تھانوی نے کھل کر اس امر کا اعتراف کیا کہ موجودہ وقت میں ھمیں مسلم لیگ کو کامیاب بنانا چاھئے، آپ نے ١٩٣٨ء میں خانقاہ امدادیہ، تھانہ بھون کے ناظم مولانا شبیر علی کو بلا کر کہا -

''میاں شبیر علی! ھوا کا رخ بتا رہا ہے کہ لیگ والے کامیاب ھوجائیں گے. بھائی! آج کل کے حالات ایسے ھیں کہ اگر سلطنت مولویوں کو مل بھی جائے تو شاید مولوی چلا بھی نہ سکیں، یورپ والوں سے معاملات، ساری دنیا سے جوڑ توڑ ہمارے بس کا کام نہیں، . . . اگر تمہاری کوشش سے یہ لوگ دیندار اور دیانت‌دار بن گئے اور پھر سلطنت ان ھی کے ھاتھ میں رھی تو چشم ما روشن ،دل ما شاد ،،(١١)

علماء کے بارے میں اقبال کا یہی تاثر تھا، جس کی بناء پر انھوں نے سیاست میں ان کی آمد کو پسند نہیں کیا، ورنہ بنیادی طور پر علماء سے کوئی اختلاف نہیں تھا، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ھوگا کہ اقبال اور علماء دونوں ایک ھی مسلک سے تعلق رکھتے ھیں - اقبال نے اپنے وصیت نامہ میں لکھا : ''میں سلف کا پیرو ھوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ھوں اور عملی اعتبار سے حضرت امام ابو حنیفہ کا مقلد ھوں ،،(١٢)

١٠- قومی تہذیب کا مسئلہ ، علی گڑھ ، ص ٢٥٥-

١١- سیرت اشرف ، از منشی عبدالرحمان، ملتان، ١٩٥٦، ص ٥٥٩ -

١٢- روزگار فقیر از فقیر وحید الدین، کراچی ١٩٦٥ ج ٢ ، ص ٦١

یہاں پر اس امر کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، کہ عبدہ نے الغالی کے مسلک کے بارے میں لکھا ہے :

''وہ حنفی تھے، لیکن عقیدے میں غیر مقلد، سنت صحیحہ کا دامن ہاتھ سے کبھی نہیں چھوڑا، صوفیاء کرام کے مسلک سے لگاؤ تھا،، ۔(۱۳)

اقبال کے فکر انگیز اور مجتہدانہ خیالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ کہنا ممکن ہوگا کہ اقبال بنیادی طور پر علماء کے خلاف نہیں تھے ۔ البتہ عصر حاضر کے فکری مسائل، روحانی بحران اور جدید علوم کے بارے میں علماء کے موقف کو مسلمانوں کی فکری زندگی کے لئے نقصان دہ سمجھتے تھے ۔ وہ علماء کو جن کے اسلاف کی فکری کاوشوں کو انھوں نے سراھا ، اس صدی میں صحیح معنی میں دانش مند دیکھنا چاھتے تھے اور یہ بات تبھی ممکن ہے کہ علماء مغربی فلسفہ و تمدن سے اجتناب کی بجائے آشنائی بہم پہنچائیں ۔ کیونکہ اقبال کی رائے میں مشرق کی نوجوان مسلم نسل اپنے اعتقاد کی نئی تعبیر کا مطالبہ کر رہی ہے ۔ جس کی وجہ سے عہد حاضر کے مسلمان کی ذمہ داری بے حد بڑھ گئی ہے ۔ چنانچہ اسلام کے پورے نظام پر از سر نو اس انداز سے غور ہونا چاہئے، کہ اس کا رشتہ ماضی سے منقطع نہ ہو۔(۱۴)

اقبال نے روایات اور سائنسی مشاہدات کے باہمی ربط پر جو زور دیا ہے، اس کی وجہ وہ سائنسی انکشافات ہیں ، جن سے مرعوب ہوکر انسان اپنی روایات کو چھوڑ رہا ہے ۔ اس امر کا ذکر کرتے ہوئے مغرب کے معروف صوفی منش فلسفی شون (**Schuon**) نے کہا ہے کہ جدید دماغ کا المیہ یہ ہے کہ انسانوں کی اکثریت روایات کے رمزی اظہار اور سائنس کے مادی مشاہدات

۱۳- تاریخ الاستاذ الامام، از رشید رضا، قاہرہ، ۱۹۳۱، ج ۱ ص ۳۳ ۔

۱۴- مذہبی فکر کی تشکیل جدید، (چوتھا خطبہ)۔

کی باھمی ہم آھنگی کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔(۱۰)

بہر نوع کلاسیکی روایات اور جدیدیت میں رشتہ قائم کرنا، وقت کا اھم ترین مسئلہ تھا ۔ اور یہ کام وھی شخص کر سکتا تھا جسے نہ صرف روایات اور جدید فکر سے آشنائی ھو، بلکہ وہ روایات کی روحانی تشریح و تعبیر کے لئے وجدان بھی رکھتا ھو۔ فطرت نے یہ کام اقبال سے لیا ۔ روایات کی اقبال نے جو حسین رمزی تشریح کی ھے، اس کی ایک مثال سنئے : قرآن مجید نے ھبوط آدم کا سبب بیان کرتے ہوئے کہا کہ آدم کی ایک لغزش زمین پر آمد کا باعث بنی، اقبال نے اس قصہ کی تشریح میں کہا کہ ھبوط آدم دراصل ایک اشارہ یا علامت ھے کہ انسان کس طرح اپنی فطری خواھشات سے بلند ھو کر اپنی تخلیقی انا کا شعور حاصل کرتا ھے اور اس کی خوابیدہ صلاحیتیں کیونکر بیدار ھوجاتی ھیں ۔(۱۶)

یہی وہ نقطہ ھے جہاں پر علماء، اقبال سے الگ ھوجاتے ھیں ۔ علماء نے اپنی توجہ ماضی کے ورثے کی حفاظت پر مرکوز رکھی، دارالعلوم دیوبند اور اس کے بانی مولانا محمد قاسم نانوتوی کا رول ھمارے سامنے ھے ۔ یہ ٹھیک ھے کہ مولانا قاسم نے جدید علوم کی مخالفت نہیں کی، انھوں نے دارالعلوم کی ایک سالانہ تقریب میں کہا کہ موجودہ عہد میں نئی تعلیم کے جو التظاسات کئے گئے ھیں وہ پرانی تعلیم کو میسر نہیں، اس لئے ھمیں قدیم ورثے کی حفاظت کرنا ھے ۔ البتہ یہاں سے فراغت کے بعد طلبہ جدید تعلیم حاصل کریں ۔ لیکن یہ بھی حقیقت ھے کہ مولانا کی یہ دوسری خواھش ان کے جانشین پوری نہ

۱۰۔ زبان ذات ، مدراس ۱۹۰۰، ص ۲۲۰ - ۲۲۱ (Language of the Self)
شون صاحب فرماتے ھیں :۔

The tragic dilemma of the modern mind results from the fact that the majority of men are not capable of grasping a priori the compatibility of the symbolic expressions of tradition with the material observaltions of science.

۱۶ تشکیل جدید، (چوتھا خطبہ) ۔

کرسکے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قدیم ورثے کی حفاظت ایک تاریخی کام ہے جو علماء نے سر انجام دیا ، جس کی اقبال بھی عزت کرتے ہیں، کیونکہ وہ روایات سے اپنا رشتہ توڑنا نہیں بلکہ ان کے تاریخی تسلسل کو برقرار دیکھنا چاہتے ہیں ۔ اگر یہ تاریخی تسلسل ٹوٹ گیا ہوتا اور کلاسیکی روایات کی حفاظت نہ کی گئی ہوتی، تو بے شبہ آج اسلام ہمارے سامنے اس شکل میں نہ ہوتا جس سے انسانی تاریخ آشنا ہے اور جس کی رگوں میں ملت اسلامیہ کے ہزاروں بہترین دماغوں کا خون صدیوں سے گردش کر رہا ہے ۔ لیکن روایات کی حفاظت و دفاع ہی زندگی کے مسائل کا حل نہیں، زندگی کے تقاضے اور بھی ہیں، اور وہ وہی ہیں، جن کی خبر اقبال نے اپنی پیغمبرانہ شاعری اور الہامی خطبات میں دی ۔ اقبال نے یہ جو بار بار علماء کو ان کی معنوی بیماریوں — جمود تنگ نظری، بے کیف رسوم پرستی، حقائق حیات سے تغافل — کی طرف توجہ دلائی ہے، اس سے ان کا مقصد علماء کو خود ان کے اپنے صحیح مقام سے آگاہ کرنا ہے ۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ عہد حاضر میں اس تاریخی مشن کو جس کی ابتداء خود انھوں نے کی، آگے بڑھانے میں علماء بہتر طور پر کام کر سکتے ہیں ۔ یوں نظر آتا ہے کہ وہ علی‌گڑھ تحریک سے جو مرحوم سر سید کی راہ سے ہٹ کر انگریزی طرز معاشرت کی بھونڈی نقالی کا نشان بن کر رہ گئی تھی، مایوس ہوچکے تھے ۔ اقبال نے اپنی اس مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا : ۔
''گزشتہ چار پانچ سال کے تجربے نے مجھے بے حد افسردہ کر دیا ہے، مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے ۔''

علماء پر اقبال کی تنقید کا یہ وہ پس منظر ہے، جو ہمارے اکثر دوستوں کی نگہ سے شاید اوجھل ہے ۔ چنانچہ اگر علماء کے نصاب تعلیم کا رشتہ عہد حاضر سے جوڑ دیا جائے تو پھر اقبال کا علماء سے کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا ۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ فلسفہ سے اقبال کی

گہری دلچسپی علماء کے ہاں معیوب قرار نہیں پائی۔ افغانی نہ صرف فلسفہ کے شیدائی تھے بلکہ اس بات کا شکوہ بھی کرتے تھے کہ مسلمانوں نے فلسفہ سے اپنا تعلق توڑ لیا ہے اور یہ امر مسلمانوں کے علمی زوال کا باعث بنا ہے۔ غرضیکہ نصاب تعلیم کا مسئلہ اقبال کے ہاں اہم مسئلہ تھا۔ اس لئے انہوں نے جب عہد حاضر میں مسلم ریاستوں میں اسلامی قوانین کی تدوین کے لئے علماء کو اسمبلی میں جانے کا مشورہ دیا، تو کہا کہ موجودہ فقہی تعلیم میں اہم تبدیلیاں کی جائیں اور جدید فلسفہ قانون بھی پڑھایا جائے۔(۱۷) یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال نے ایران کی طرز پر مسلم ممالک میں علماء بورڈ کے قیام کو ناپسند کیا ہے اور اس تجربہ کو خالی از خطرہ قرار نہیں دیا۔ اقبال کے اس اندیشہ پر ہمارے سکالرز کو توجہ دینی چاہئے۔ ہمیں اس امر پر بھی غور کرنا ہوگا کہ کیا ایک مسلم ریاست میں وزارت برائے امور مذہبی کا تصور اقبالی تصور کے مطابق ہے ؟ ایک اسلامی ریاست میں امور مذہبی کا الگ شعبہ کیا ہمارے نظام فکر کی ثنویت کی خبر نہیں دے رہا ؟ یہاں ہم علماء سے بھی اپیل کریں گے کہ وہ نہ صرف نصاب تعلیم کو عہد جدید کے تقاضوں سے روشناس کرائیں، بلکہ اس میں خود اقبال کے لیکچرز، جن کا عربی ترجمہ قاہرہ سے شائع ہوچکا ہے، جاوید نامہ اور بال جبریل کو خاص طور پر شامل کریں۔

قیام پاکستان کے بعد علماء نے ۱۹۲۲ء کے بعد پہلی بار جدید تعلیم یافتہ گروہ کی سیاسی قیادت کو چیلنج کیا، جس پر اہل سیاست کا برہم ہونا ایک فطری بات تھی، انہوں اپنے اقتدار کی حمایت میں بعض اہل قلم کا سہارا لیا۔ چنانچہ بعض پاکستانی سکالرز نے اقبال کے حوالہ سے علماء پر سخت تنقید کی۔ اس کی ابتداء شاید مرحوم خلیفہ عبدالحکیم نے کی، آپ نے ۱۹۵۳ء میں ''اقبال اور ملا،، کے نام سے ایک مقالے میں برصغیر کے ممتاز علماء پر ذاتی حملے

۱۷- ایضاً (۶ لیکچر)

گئے ۔(۱۸) خلیفہ صاحب نے علماء کے افکار کا سنجیدگی اور متانت سے محاسبہ کرنے کی بجائے پروپیگنڈے کی راہ اختیار کی ۔ جس سے فن تنقید میں صحت سند روایات کا آغاز نہ ہو سکا ۔ پاکستان میں علماء کا سیاسی رول ہمارے موضوع سے خارج ہے ۔ البتہ اس ''حسن اتفاق،، کا تذکرہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ تحریک خلافت میں ہندوستان سے ہجرت سے متعلق فتوؤں کا پہلے ذکر آچکا ہے، اس سے مماثل ایک دوسری رائے کا اظہار ۱۹۵۳ء میں کیا گیا ۔ منیر رپورٹ نے لکھا ہے کہ اگر ہندوستان دارالحرب بن جائے یا ہند و پاک جنگ چھڑ جائے، ایسی صورت میں بعض علماء نے عدالت کو بتایا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو پاکستان آجانا چاہئے ۔ قیام پاکستان کے بعد ۱۹۴۸ء میں علماء نے یہ بھی کہا کہ شرعی عدالتوں کی نگرانی کے لئے ''شیخ الاسلام،، کے منصب کا قیام ضروری ہے ۔ اس قسم کے سیاسی افکار سے پتہ چلتا ہے کہ زندگی اور فلسفہ اسلام کے بارے میں اقبال نے جس صحت سند اور متحرک نقطہ نظر کا تفصیل سے تذکرہ اپنے چھٹے خطبہ میں کیا ہے، اس سے ہمارے علماء آشنا نہیں، اگر انھوں نے عہد حاضر کی سیاسی زندگی اور اسلام کے فلسفہ قانون و سیاست کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہوتا تو پھر وہ بھی یقیناً انھیں نتائج پر پہنچتے جن کی خبر اقبال نے دی ہے اور وہ فتوے دیکھنے میں نہ آتے جن کا تعلق مسلمانوں کی موجودہ مشکلات سے ہے، بہر نوع پاکستان میں علماء کے سیاسی اور مذہبی رول کا تحقیقی جائزہ لیا جانا چاہئے، لیکن تنقید و تحقیق کی مسلمہ روایات کا احترام کرتے ہوئے ۔

علماء پر تنقید کے ساتھ ساتھ اقبال کے حوالہ سے عقل و دانش اور مغربی تہذیب، جسے اقبال مسلم ثقافت کے فکری پہلو کی ارتقائی شکل قرار دیتے ہیں، کے خلاف بھی سطحی پروپیگنڈہ کیا گیا ۔ جس نے ہماری فکری اور اجتماعی زندگی میں تعطل، انتشار اور نفرت کو جنم دیا ۔ عقل کی بالا دستی کو بحال

۱۸۔ مقالات حکیم، لاہور ۱۹۶۹، ج ۲ ص ۱۸۲ (ط۔ ثقافت اسلامیہ)

کرنے کے لئے سر سید نے جو تاریخی تحریک چلائی تھی، اور جسے اقبال کے وجدان نے توانائی بخشی تھی، اسے ہمارے دوستوں نے عقل و وجدان کی بحثوں سے سخت نقصان پہنچایا، جس کے نتیجہ میں ہم ادب، فلسفہ مذہب اور سیاست میں کوئی تخلیقی کام نہ کرسکے۔ اور خود اپنا محاسبہ بھی نہ کر سکے کہ ہمارا معاشرہ، سیاست، تعلیم اور اخلاق میں کس حد تک اقبالی تصورات کی طرف بڑھا ہے ؟ یا اگر ہم فلسفہ اقبال کی بنیادوں پر اپنے معاشرے کو استوار نہیں کر پائے تو کیوں ؟ اور اب ہمیں کیا کر نا چاہئے ؟ مزید یہ کہ جن لوگوں نے خالص علمی سطح پر اقبال کے افکار پر ناقدانہ نگہ ڈالی ہے مثلاً آر، گب (R. GIBB)، جمیل خواجہ اور سچیدانند سورتی، ان کے افکار کا بھی جائزہ لیں۔ اب وقت آگیا ہے کہ ہم خلوص اور سنجیدگی سے فکر اقبال کی روشنی میں علماء اور دانشوروں کے درمیان حائل خلیج کو پاٹنے کی کوشش کریں۔ موجودہ وقت میں یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر ہم پاکستانی روح کے بحران پر قابو پا سکتے ہیں۔

اقبال میرا روحانی سہارا تھا

سید ابوالاعلیٰ مودودی

''مولانا ! آپ نے ایک مرتبہ لکھا تھا کہ اقبال میرا روحانی سہارا تھا، اس کے پس منظر میں کیا المیہ کارفرما ہے'' ؟

''ڈاکٹر صاحب مرحوم نے مجھے پٹھانکوٹ میں آنے کو لکھا تھا اور مجھ سے وعدہ فرمایا تھا کہ اگر تم اس جگہ آکر بیٹھ جاؤ تو میں بھی سال میں چھ مہینے وہاں گزارا کروں گا۔ اس میں ایک ایسی جاذبیت تھی جس کی وجہ سے میں نے فوراً ھی اس تجویز کو قبول کر لیا اور حیدرآباد سے پٹھانکوٹ چلا آیا۔ مگر اس ساری داستان کا المیہ یہ ہے کہ مارچ میں میں پٹھانکوٹ منتقل ھوا اور اپریل میں ڈاکٹر صاحب مرحوم کا انتقال ھو گیا۔ اس وقت مجھ پر اس حادثہ کا شدید اثر تھا۔ اسی احساس نے مجھے یہ الفاظ لکھنے پر مجبور کیا''۔

''مولانا ! آپ کے اور علامہ اقبال کے درمیان اس سلسلہ میں جو مراسلت یا گفتگو ھوئی، اسے اگر تفصیلاً بتادیں تو مفید ھوگا''۔

''وہ خطوط تو میرے پاس نہیں ھیں، لیکن دوسری تفصیلات بتائے دیتا ھوں۔ چوھدری نیاز علی صاحب نے دین کی خدمت کے پیش نظر ایک ادارہ قائم کرنے کے لئے زمین وقف کی اور عمارات بنانی شروع کیں۔ لیکن ان کے سامنے یہ متعین نہ تھا کہ ادارہ کس قسم کا ھو۔ انھوں نے مجھ سے مشورہ طلب کیا کہ کس قسم کا ادارہ قائم کیا جانا چاھئیے۔ میں نے ایک خاکہ لکھ

کر بھیجا، جو ان خطوط پر تھا جو بعد میں میں نے دارالاسلام کے بارے میں شائع کیا۔

اس دوران میں انھوں نے علامہ صاحب سے بھی رھنمائی کی غرض سے خط و کتابت کی۔ اس خط و کتابت کی تفصیلات مجھے معلوم نہیں ھیں۔ البتہ یہ مجھے چوھدری نیاز علی صاحب سے معلوم ھوا کہ میری تجویز کردہ اسکیم انھوں نے علامہ مرحوم کو دکھائی تھی اور انھوں نے اسے پسند کیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس وقت کرنے کے یہی کام ھیں۔ اس سلسلہ کی ساری خط و کتابت چوھدری نیاز علی صاحب کے پاس محفوظ ھے اور ان سے حاصل کی جاسکتی ھے۔ بلکہ وہ غالباً ایک دفعہ شائع کر چکے ھیں۔

تقریباً ۱۹۳۶ء ھی کا زمانہ تھا۔ جب پہلی مرتبہ علامہ صاحب نے مجھے نذیر نیازی صاحب یا میاں شفیع صاحب کے ھاتھ سے خط لکھوایا تھا کہ میں حیدرآباد چھوڑ کر پنجاب میں منتقل ھوجاؤں۔ مگر اس وقت میں نے اظہار معذرت کر دیا تھا، کیونکہ اس وقت میں حیدرآباد ھی میں رھنے کا خیال رکھتا تھا، اور وھاں میں نے زمین بھی اسی غرض سے خرید لی تھی کہ اس طرح کا ایک ادارہ قائم کروں گا جس کی تجویز انھوں نے پیش کی تھی،،۔

''علامہ صاحب نے آپ کو پنجاب آجانے کے لئے کوئی خاص وجہ بتی لکھی تھی۔،،؟

''بس یہ خواھش ظاھر کی تھی کہ میں پنجاب چلاآؤں، زیادہ تفصیل نہیں لکھی تھی۔ اس وقت تو میں نہیں سمجھ سکا تھا کہ اس کی مصلحت کیا ھے، البتہ ۱۹۳۷ء کے وسط تک پہنچ کر مجھے یہ خود محسوس ھونے لگا تھا کہ جنوبی ھند کو چھوڑ کر مجھے شمالی ھند کی طرف رخ کرنا چاھئے۔ اس زمانے میں چوھدری نیاز علی صاحب نے اصرار کیا کہ میں پنجاب کا سفر کروں اور کم از کم ان کے اس مقام کو دیکھ لوں جو انھوں نے ایک ادارہ قائم کرنے

کے لئے وقف کیا تھا۔ میں خود بھی ضرورت محسوس کر رہا تھا کہ شمالی ہند کا سفر کر کے کسی ایسی جگہ کا انتخاب کروں جہاں اپنے عزائم کے مطابق مجھے کام کرنے کا موقع ملے۔ اسی خیال سے میں نے شاید اگست کا آخر تھا، ۱۹۳۷ء میں پنجاب کا سفر کیا اور جالندھر اور لاہور سے ہوتا ہوا پٹھانکوٹ پہنچا۔ اس سفر میں علامہ اقبال مرحوم سے تفصیلی گفتگو ہوئی اور انھوں نے مجھ سے فرمایا کہ چوہدری نیاز علی صاحب نے جو جگہ وقف کی ہے میں اسی کا انتخاب کروں اور وہ ادارہ قائم کروں جس کا خاکہ میں نے چوہدری صاحب کے نام اپنے خط میں لکھا تھا،،۔

''آپ کی اور علامہ اقبال مرحوم کی جو تفصیلی گفتگو ہوئی اس میں کون سے مسائل زیادہ زیر بحث رہے،، ؟

''اس وقت جو گفتگو ہوئی وہ یہی تھی کہ مسلمانوں کے لئے کس نوعیت کے تعمیری کام کی ضرورت ہے۔ اس معاملہ میں میرے اور علامہ مرحوم کے خیالات قریب قریب یکساں تھے اور کام کا وہی خاکہ ان کے پیش نظر تھا جو میں نے پیش کیا تھا۔ اس کو عملی جامہ پہنانے کی تدابیر ہم اس گفتگو میں سوچتے رہے۔ تفصیلات مجھے یاد نہیں رہیں،،۔

''کیا اس وقت یہ چیز پیش نظر تھی کہ ہندوستان میں ایک اسلامی تحریک چلائی جائے،، ؟

''اس وقت تحریک پیش نظر نہ تھی۔ اس وقت دو چیزیں پیش نظر تھیں۔ ایک یہ کہ علمی حیثیت سے ان گوشوں کو پر کیا جائے جن کے خالی ہونے کی وجہ سے اسلامی نظام زندگی موجودہ زمانے کے لوگوں کو ناکافی اور ناقابل عمل نظر آرہا ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسے لوگ تیار کئے جائیں جو مسلمانوں کی فکری اور عملی رہنمائی کرنے کے قابل ہوں۔ ایک خالص اور جامع اسلامی تحریک کا تخیل اس وقت واضح طور پر سامنے نہیں تھا،،۔

''علامہ اقبال اس وقت علمی میدان میں کون سے کاموں کو زیادہ اہمیت دیتے تھے''۔

''زیادہ تفصیل یاد نہیں۔ اسلامی قانون اور فلسفہ کی تدوین ان کے پیش نظر تھی۔ اس وقت جو بات ہوئی یہی تھی''۔

مولانا ! اسلامی نقطۂ نظر سے اقبال کو کونسی چیز عظمت بخشتی ہے ؟

''اس وقت حقیقت میں ایک ایسے انسان کی ضرورت تھی جو مغربی تعلیم پر فخر کرنے والے عام لوگوں سے زیادہ تعلیم پائے ہوئے ہو اور ان سے بڑھ کر ہی مغربی علوم پر نگاہ رکھتا ہو، اور پھر وہ اس پرزور طریقے سے اسلامی نظریات کی تائید کرے کہ مغرب زدہ لوگ اس کے سامنے بولنے کی ہمت نہ کر سکیں۔ علامہ اقبال کا اصل (Contribution) یہ ہے کہ اس وقت جو مغربی علوم و فنون کا رعب تھا اور ایک عام تصور تھا کہ خالص اسلام اس زمانہ میں نہیں چل سکتا۔ مغربی تہذیب سے (Compromise) کرنا ضروری ہے اور اسلامی نظریات کو مغربی نظریات میں ڈھالا جائے — اس تصور کو اقبال نے توڑا۔

اس لحاظ سے اس وقت اسلامی تحریک کے لئے اقبال کی شخصیت اہم سہارا تھی۔

بحیثیت مجموعی انہوں نے جو خدمت سر انجام دی وہ بہت اہم اور قابل قدر ہے''۔

(بشکریہ سیارہ مئی ۶۳ء)

علامہ اقبال سے متعلق
خصوصی انٹرویوز

— ایم ایس ناز

غلام احمد پرویز

س: علامہ اقبال سے آپ کی پہلی اور آخری ملاقات کب اور کہاں ہوئی ؟ صحبتیں جو گزرگئیں، ان کی یاد تازہ کیجئے ۔

ج: پہلی ملاقات کے متعلق تو متعین طور پر نہیں کہہ سکتا کہ کب اور کہاں ہوئی ؟ اس لئے کہ وہ تو پچاس سال سے بھی زائد کا عرصہ ہے آخری ملاقات البتہ ان سے جنوری ۱۹۳۸ء میں ہوئی، جب یوم اقبال، کی تقریب کے سلسلے میں دھلی سے ہمارا قافلہ لاھور آیا اور ان سے ان کی قیام گہ پر ملاقات ہوئی ۔ اس زمانہ میں یوں کہئے کہ وہ گویا بستر مرگ پر ھی تھے ۔ بینائی بھی بہت کمزور تھی، بولنے میں ان کو بڑی تکلیف ھو رہی تھی، لیکن اس کے باوجود انہوں نے خاصا وقت ھمیں دیا ۔ میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ کچھ میری رعایت برتی، اس لئے کہ ھمارے صاحب کارواں علامہ اسلم جیراجپوری علیہ الرحمہ تھے، ان کے اکرام و احسان کی بدولت ھمیں بھی یہ سعادت نصیب ھوگئی ۔ خاصا وقت اس میں صرف ھوا اور یہ آخری ملاقات ھے جو حضرت علامہ علیہ الرحمہ سے ھوئی ۔ باقی رھے تاثرات، تو محترم سید نذیر نیازی صاحب نے اپنی کتاب ''اقبال کے حضور میں،، اس دن کی صحبت کا تفصیلی نقشہ پیش کیا ھے ۔ اس سے معلوم ھوجائے گا کہ ھم ان سے کس قسم کے سوال . . . . . ؟

سوال تو میں نہیں کہہ سکتا، میری حیثیت تو ان کے سامنے ایک ادنیٰ سے متعلم کی رھی، ھم تو استفادہ ھی کرتے تھے، جرأت کر لیتے تھے

کچھ پوچھنے کی، اگرچہ وہ بہت جرأت دلایا کرتے تھے، حوصلہ افزائی کیا کرتے تھے، ان کا تو انداز ہی ایسا تھا وہ کبھی یہ محسوس نہیں ہونے دیتے تھے کہ وہ کوئی بڑی شخصیت ہیں اور ان کے سامنے کچھ چھوٹے لوگ بیٹھے ہیں، وہ تو سب کو برابر کی حیثیت دیتے تھے اور بعض اوقات تو انکسار اور بھی بڑھ جاتا تھا، جو ہم لوگوں کے لئے حوصلہ افزا ثابت ہوتا تھا۔

س : پرویز صاحب ! اقبال کے حضور میں اس وقت کوئی ایسا موضوع بھی زیر بحث آیا ہو، جس کا ذکر نذیر نیازی صاحب نے اپنی کتاب میں نہ کیا ہو؟

ج : میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ یہ سوال اس میں آگیا ہے یا نہیں، لیکن دو باتیں بڑی اہم ہیں، حضرت علامہ نے 'جاوید نامہ، میں مختلف ارواح یا مختلف ہستیوں سے عالم بالا میں ملاقات کی جو روئداد بیان کی ہے، میرے نزدیک حضرت سید احمد شہید علیہ‌الرحمہ اور ان کا معرکہ بالاکوٹ، ہمارے اس آخری دور کی اسلامی تاریخ میں بڑا پر عظمت ہے، سو میں نے اس موقعہ پر حضرت علامہ سے عرض کیا کہ جی چاہتا تھا کہ آپ سرسید اور سید احمد شہید، دونوں کی ارواح کو آمنے سامنے لاکر ذرا اس کا تقابل بتاتے۔ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا ''یہ اور اس قسم کے اور کئی سوال تھے جو بعد میں میرے ذہن میں آئے اور ایسا ہوجاتا ہے، اب جب بھی مجھے فرصت ملی میں ان چیزوں کو ضرور سامنے لاؤں گا،،

اور ایک سوال، میں نے یہ عرض کیا کہ یہ جو قیامت کا واقعہ یا حقیقت ہے وہ ہمارے ذہن میں تو ہے کہ ہم انسان ایک دن اللہ رب العزت کے حضور پیش ہوں گے، لیکن قرآن میں تو ہے کہ تیرا خدا اور اس کے

ملائکہ یہاں آئیں گے تو کیا یہ سارا ماجرا یہاں ہی ہوگا؟

انہوں نے کہا کہ حیات بعد ممات اور وہاں کے جتنے بھی نظریات ہیں، ان سب کے متعلق میرے ذہن میں ہے اور میں قرآن کریم کی تفسیر کی (introduction)میں اس سوال کو موضوع سخن بناؤں گا۔

س۔ حضرت علامہ کی صحبت میں جو ان کے شیدائی بیٹھتے تھے، وہ کس قسم کے سوال کرتے تھے؟

ج۔ (مسکراتے ہوئے) یہ شیدائیوں کی بھی مختلف نوعیتیں اور قسمیں ہیں، آپ کا استفسار ہے کہ ان کے ہاں کس قسم کے لوگ بیٹھتے تھے؟ ان کی کیفیت تو بڑی دلچسپ ہے۔ حضرت علامہ چونکہ ڈاکٹر مشہور تھے۔ تو ایک دفعہ ایک شخص نے آکر سوال کیا کہ میرے پیٹ کا درد بڑا پرانا ہے، کسی حکیم یا ڈاکٹر سے فائدہ نہیں ہوا، آپ مجھے کوئی اچھا سا نسخہ لکھ دیجئے۔

(قہقہہ لگاتے ہوئے) تو صاحب حضرت علامہ تو یہ بھی بتادیا کرتے تھے اسی طرح مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ایک مرتبہ موچی دروازے کا ایک جفت ساز ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا: ہمارا کاروبار پہلے خوب چلتا تھا، مگر جب سے انگریزی جوتے مارکیٹ میں آگئے ہیں، ہمارا کاروبار ٹھپ ہو کر رہ گیا ہے، کسی نے ہمیں بتایا کہ علامہ صاحب بڑے اچھے مشورے دیتے ہیں، سو میں آپ سے مشورہ لینے کے لئے حاضر ہوا ہوں۔

غرض کہ یہاں سے لے کر یورپ کے بڑے بڑے بلند پایہ مفکروں تک حضرت علامہ کی مجلس میں آیا کرتے تھے۔ ہر کوئی اپنی اپنی ذہنی سطح، افتاد طبعیت اور مزاج کے مطابق سوال کرتا تھا اور اس کو اس کے مطابق ہی جواب ملتا تھا۔ ادیب، شعراء، فلاسفر اور خود مولوی

صاحبان (مسکراتے ہوئے) پیر پرست لوگ بھی — کئی ایسے بھی تھے جو آکر کہا کرتے تھے کہ حضرت کسی طرح سے آپ ڈاڑھی رکھ لیں، تو پھر دیکھیں کہ دنیا کیسے آپ کی گرویدہ ہو جاتی ہے۔ شیدائیوں اور سوالات کی تو یہ کیفیت ان کی محفل میں ہوتی تھی۔

بعض لوگ حضرت علامہ کو ڈاڑھی رکھنے کا مشورہ دیتے تھے، لیکن حضرت علامہ نے ایسا نہیں کیا!

علامہ اقبال ان سے کہا کرتے تھے کہ بھئی اس وقت تک عام تاثر یہ ہے کہ دین کے متعلق وہ ہی کچھ کہہ سکتا ہے یا جان سکتا ہے، جس کی ایک خاص شبیہ ہو، خاص وضع قطع ہو، اور یہ ہمارا جو نیا طبقہ، نئی نسل یا نوجوان طالب علم ہیں ان کے دلوں میں یہ (complex) سا پیدا ہوگیا ہے، میں اس (complex) کو دور کرنا چاہتا ہوں، کہ نہیں، تم بھی دین کو سمجھ سکتے ہو، تمہیں بھی دین کے متعلق معلومات حاصل ہو سکتی ہیں اور اس کے لئے میں اپنے آپ کو بطور ایک مثال کے پیش کرنا چاہتا ہوں کہ دیکھئے میری وضع قطع ایسی نہیں ہے لیکن اس کے باوجود تم جانتے ہو کہ مجھے دین کے متعلق بہت کچھ معلوم ہے، یہ دنیا کہتی ہے اور علماء کرام بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں، پس اس(complex)کو نکال دو کہ جب تک تمہاری ایک خاص وضع قطع نہ ہوگی تم دین کا علم حاصل نہیں کر سکو گے یا دین کے متعلق کچھ نہیں جان سکو گے۔

اقبال کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور ان کی گہرائی بے پایاں ہے۔ آپ نے علامہ کے افکار کے حوالے سے ان کی شخصیت کے کس پہلو کو زیادہ نمایاں طور پر محسوس کیا؟

میں قرآن کا طالب علم ہوں اور قرآن ہی کی کوشش سے میں حضرت علامہ

کی خدمت میں حاضر ہوا۔ انہوں نے قرآن کریم کے متعلق جو کچھ کہا اس کا میرے دل پہ بڑا اثر تھا اور اثر یہ ہے کہ قرآن کریم کا سمجھنا میں نے حضرت علامہ سے سیکھا تھا۔ ان کی شخصیت کا یہی پہلو تھا جو مجھے ان کے قریب لے آیا۔ انہوں نے اپنی پہلی تصنیف ''اسرار خودی،، یا ''رموز بیخودی،، کےآخر میں کہا ہے کہ جو کچھ میں نے سمجھا ہے، اپنی بصیرت کے مطابق قرآن ھی سے سمجھا ہے ۔ قرآن کریم کی عظمت اور اس کا احترام میرے دل میں بھی چونکہ بدرجہ نہایت تھا، اس لئے میں جو ان کے قریب ھوا، تو اس کی یہی وجہ تھی۔ باقی چیزیں وہ قرآن کے تابع رکھتے تھے مثلاً دنیا بھر کے علوم پر ان کی نگاہ تھی، لیکن کسی علم یا مذھب کے متعلق جو بحث بھی وہ چھیڑتے، آخر میں وہ قرآن کی طرف آجاتے اور فرمایا کرتے تھے کہ قرآن اس کے متعلق یوں کہتا ہے۔ میرے نزدیک ان کی شخصیت کا سب سے نمایاں اور جاذب پہلو ان کی یہ بصیرت قرآنی ہے اور میں سمجھتا ھوں کہ اگر ان کی شخصیت کو سمٹایا جائے، تو ان کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور ان کی گہرائی، سب کچھ اس میں سمٹ کر آجاتا ہے۔

س علامہ ایک مستقل نظام فکر رکھنے والے معاشرہ کی تشکیل چاھتے تھے، ان کے نزدیک اس مثالی معاشرے کے خدو خال کیا تھے؟

ج : ھاں، یہ وہ سوال ہے جس میں حضرت علامہ کا سارا پیغام سمٹ کر آجاتا ہے۔ در حقیقت قرآن سے پہلے پوری دنیا میں مذھب کے متعلق تاثر، خیال اور عقیدہ یہ تھا کہ یہ خدا اور بندے کے درمیان ایک نجی تعلق (private affair) کا نام ہے جو پوجا پاٹھ ، پرستش، بندگی اور عبادت کے ذریعے سے قائم ھوتا ہے یا مراقبوں اور ریاضتوں کے توسل سے، دنیاوی معاملات سے ان کا کوئی تعلق نہیں، مگر قرآن

حکیم نے آکر اس کی تردید کی اور بتایا کہ نہیں، ایسا ہر گز نہیں، ضمناً مذہب کا لفظ تو قرآن میں ہے ہی نہیں، اس میں دین کا لفظ ہے، ہماری یہ بدبختی ہے کہ قرآن حکیم یا عربی زبان کے یہ جو الفاظ ہیں، ان کے مترادفات دنیا کی کسی بھی زبان میں نہیں ہیں، جب ہم ان کا ترجمہ کرتے ہیں تو ان زبانوں میں جو (concepts) یا تصورات ہوتے ہیں وہیں سے ہم یہ الفاظ لیتے ہیں، اس لئے ہم نے دین کا مترادف مذہب (religion) لیا - جو صحیح نہیں ہے - قرآن یا اسلام درحقیقت مذہب کے خلاف ایک چیلنج ہے - حضرت علامہ بھی جو کتاب لکھنا چاہتے تھے اور جس کے لئے وہ (Notes) چھوڑ گئے، انھوں نے ایک فقرے میں یہ کہا ہے کہ :

''اسلام (religion) کے خلاف (protest) ہے،،

صد حیف کہ اقبال وہ کتاب لکھ نہ سکے - میں یہ کہنے کی جسارت تو نہیں کر سکتا کہ میں نے ان کے موضوع کو اپنایا، بہر کیف یہ ان ہی کا فیضان ہے کہ میں نے Islam, a Challenge to Religion لکھی - اس میں شک نہیں کہ اسلام مذہب کے خلاف ایک چیلینج تھا مذہب کا جو تصور (concept) رہا ہے کہ دنیوی معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں، قرآن نے اس کو غلط ثابت کیا ہے - بنابریں وحی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ دنیوی امورکو ابدیاقدار کے تابع رکھ کر حل کرے - حضرت علامہ نے اسے ایک مصرعہ میں یوں سمودیا ہے کہ ع

از کلید دیں در دنیا کشادہ

دین کی چابی سے دنیا کے ہر دروازے کو کھولا جا سکتا ہے - اور یہی ہے دین اسلام کا کام، قرآن نے ہمیں یہی سکھایا ہے - اب جہاں تک دنیوی امور کا تعلق ہے، ان میں مملکت کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے - دینوی امور دراصل مملکت ہی کے ذریعے طے پاتے ہیں،

گویا اسلام وہ ہے جس میں مملکت اقدار خداولدی کے تابع رہ کر دنیوی معاملات کا حل پیش کرتی ہے اس میں مذہب اور سیاست الگ الگ نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں۔ حضرت علامہ اس بارے میں اتنے محتاط تھے کہ انھوں نے لکھا ہے :

''میں تو یہ کہوں گا اور تمہیں یہ بھی نہیں کہنا چاہیے کہ : یہ ایک حقیقت کے دو رخ ہیں،،

مقصود حضرت علامہ کے کہنے کا یہ تھا کہ دو رخ ہونے میں بھی کچھ ثنویت (dualism) کا تاثر آجاتا ہے اس لئے کہ ع

گوہر میں آب گوہر کے سوا کچھ اور نہیں

بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ میں عرض کروں گا کہ جب اسلام میں ملوکیت درآئی تو اس نے آکر پھر یہ ثنویت پیدا کردی۔ مملکت، سلطنت اور دنیا کے معاملات حکومت نے اپنے پاس رکھ کر ایک الگ دائرہ قائم کر لیا۔ مذہب کے معاملات انھوں نے علماء کو دے دئے، اس طرح سے دو علیحدہ علیحدہ مملکتیں قائم ہو گئیں، جنھوں نے باہم معاہدہ کر لیا کہ وہ ایک دوسرے کے معاملات میں دخل اندازی نہیں کریں گے۔ اس طریق کار سے وہ تصور ابھر آیا، جو اسلام سے پہلے رائج تھا اور جس کو مٹانے کے لئے اسلام آیا تھا۔ ہمارے ہاں ہزار برس سے بھی تصور چلا آرہا تھا، ثنویت چونکہ حکومت اور مذہبی پیشوائیت دونوں کے لئے مفید تھی، اس میں دونوں کو الگ الگ اقتدار کے دوائر حاصل تھے، اس لئے حکومت نے تو اس کو مستحکم سے مستحکم تر کرنا ہی تھا، مذہب پرست طبقے نے بھی ہمارے ہاں ان گرہوں کو اور زیادہ مضبوط کیا، چنانچہ کیفیت یہ ہوگئی کہ اذہان

نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ مملکت اور مذہب یکجا ہو سکتے ہیں، حضرت علامہ کا یہ زندہ جاوید کارنامہ تھا کہ انھوں نے فرمایا ۔ ع

جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

حضرت علامہ واشگاف انداز میں فرمایا کرتے تھے کہ قرآن کی رو سے اسلام ایک نظام زندگی ہے، ایک ضابطہ حیات ہے، جو انسانی زندگی کے تمام گوشوں کو مستنیر کرتا ہے ۔ عبادت، مناصب، اور امور مملکت کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور یہ اسی صورت میں زندہ ہو سکتا ہے کہ اپنی ایک آزاد مملکت ہو ۔

س : حضرت علامہ کے ذہن میں کس قسم کے مستقل نظام کا نقشہ تھا ؟

ج : وہ ابدی حقائق، اصول یا اقدار، جو خدا کی طرف سے ودیعت کئے گئے، وہی مستقل اور غیر متبدل ہیں ۔ حضرت علامہ نے یہ تصور دیا تھا کہ آپ ان مستقل اقدار کو بطور حدود کے لیجئے، یہ غیر متبدل رہیں گی ۔ ان حدود کے اندر رہ کر بھی زمانے کے تقاضوں کے مطابق جزوی قوانین یا اس کے جزوی پروگرام کی جزئیات، ہر دور کی امت باہمی مشاورت سے خود متعین کرے گی، اس طرح سے یہ غیر متبدل اور تغیر کے امتزاج سے زمانے کے ساتھ ساتھ بلکہ زمانے کی امامت کرتا ہوا نظام آگے بڑھے گا۔ مستقل نظام کی یہ ایک شکل ان کے ذہن میں تھی ۔ اقبال، قرآن حکیم کو اللہ تعالی کی آخری کتاب سمجھتے تھے، ان کا ایمان تھا کہ اس کتاب کو قیامت تک کے لئے محفوظ رکھا گیا ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن قیامت تک امت کی ہر سیاست، مملکت اور امور دنیا کا ایک دستور اساسی رہے گا، اس اعتبار سے یہ ایک مستقل نظام ہوا، لیکن جو اس کی جزئیات ہیں، وہ زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی چلی جائیں گی ۔ بالفاظ

دیگر مستقل اور تغیر پذیر عناصر کے امتزاج سے یہ نظام بنتا ہے۔ مستقل نظام کا یہی نقشہ حضرت علامہ کے ذہن میں تھا۔ یہ تصور انھوں نے قرآن سے لیا اور یہی قابل عمل تصور تھا۔ اقبال چاہتے تھے کہ برصغیر میں مسلمانوں کی ایک الگ مملکت ہو، جس میں اس نظام کو نافذ کریں اور اس کی جزئیات کو ممکن العمل بنائیں، اور اس کے جو انسانیت ساز نتائج ظہور پذیر ہوں، انھیں دیکھ کر پہلے مسلمان مملکتیں غالباً اور اس کے بعد دنیا کی دوسری اقوام بھی اس کی طرف لپک کر آجائیں گی۔

س : اقبال کے ذہن میں اسلامی نظام کا کیا تصور تھا ؟

ج : اس زمانہ میں سب سے بڑا اعتراض یہ پیدا ہوا تھا کہ مسلمانوں میں اس قدر فرقے ہیں جن کی موجودگی میں ایک اسلامی مملکت، ایک اسلامی نظام یا ایک اسلامی دستور پر متفق ہونا کیسے ممکن ہے ؟ علامہ اقبال اس کے جواب میں فرماتے تھے :

''ٹھیک ہے، فرقوں کی موجودگی میں جانتا ہوں، لیکن ان سب کے اندر قرآن ایک قدر مشترک ہے ؟ اگر ان کی اساس قرآن ہوگی، تو اس سے کوئی بھی انکار نہیں کرے گا ،،

'' فکری روابط کی بڑی اہمیت ہے ، ان حضرات (ائمہ کرام ، جنہوں نے فقہ مرتب کی) نے اپنے اپنے وقت میں بڑا کام کیا ہے۔ میں اس کی قدر کرتا ہوں، لیکن اس تمام ہمہ گیری کے باوجود یہ قانونی ضوابط بالآخر انفرادی تعبیرات کا مجموعہ ہیں، اس لئے انھیں حتمی اور قطعی سمجھ لینا غلط ہے،،۔

حضرت علامہ کہتے تھے کہ یہ پچھلے حالات تھے، مگر اب حالات بدل چکے ہیں اور دنیائے اسلام ان تمام نئی قوتوں سے دو چار اور متأثر ہے، جو زندگی کے مختلف گوشوں میں فکر انسانی کی نشو و ارتقاء سے

وجود میں آگئی ہیں، اس لئے مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس قدامت پرستانہ ذہنیت کو باقی رکھا جائے — اس لئے انھوں نے کہا کہ :-

''خود قرآن کی یہ تعلیم کہ حیات ایک ترقی پذیر عمل ارتقاء ہے، اس کی مقتضی ہے کہ — — —''

یہ ہیں وہ الفاظ جو بڑی اہمیت رکھتے ہیں :

''ہر نئی نسل کو اس کا حق ہونا چاہئے کہ وہ اپنی مشکلات کا حل خود تلاش کرے۔ وہ ایسا کرنے میں سلف کے علمی سرمایہ سے رہنمائی لے سکتی ہے، لیکن اسلاف کے فیصلے اس کے راستے میں رکاوٹ نہیں بن سکتے۔''

حضرت علامہ اقبال کے چھٹے خطبے میں ،جس کا ایک اقتباس میں نے سنایا ہے، اس کی تفصیل ملتی ہے۔ یہی وہ عملی طریق یا پروگرام ہے، جس کی رو سے وہ اس سر زمین کو اسلامی نظام کا گہوارہ دیکھنے کے متمنی تھے۔

س۔ اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا۔ کیا ہم اس کے مطابق صحیح رخ پر آگے بڑھے ہیں ؟ اگر نہیں تو کیوں ؟ اس خواب کو حقیقت میں بدلنے کے لئے ہمیں کیا کرنا چاہئے ؟

ج۔ پیش رفت تو درکنار، ہم بہت پیچھے چلے گئے ہیں جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا ہے کہ ۱۹۳۰ء میں جب حضرت علامہ نے یہ تصور پیش کیا تو کہیں سے کوئی آواز نہ اٹھی تھی۔ ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۵ء تک قائداعظم جب اس تصور کو لے کر آگے بڑھے تو بیم و رجا کا عالم تھا، اس زمانے میں مخالفت کچھ سطحی سی تھی اس کے بعد جب یہ تصور عملی صورت اختیار کرنے لگا تو مخالفت نظریاتی ہوتی چلی گئی اور اس میں

تندی و تیزی اور تلخی بھی آتی چلی گئی۔ بالآخر پاکستان معرض وجود میں
آگیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مملکت کیا تھی؟ یہ تصور کیا تھا
یہ عمل کیا تھا؟ یہ عمل، یہ تصور اور یہ مملکت ثنویت کو مٹا
کے لئے تھی۔ پاکستان میں اقبال کے تصور کا اسلامی نظام اسی صور
میں قائم ہو سکتا تھا کہ یہ ثنویت باقی نہ رہتی۔
اس میں کلام نہیں کہ اسلام کسی انسان کو کسی دوسرے انسا
پر حکمرانی کا حق نہیں دیتا، اقتدار کی کوئی بھی شکل ہو، اسلا
انسانوں پر اقتدار کو ختم کر دیتا ہے۔

اگر پاکستان میں اقبال کے تصور کی مملکت معرض وجود میں آجاتی تو مذہب
پیشوائیت کی یہاں کوئی گنجائش نہ رہتی، حکمران طبقے نے اپنے د
کے سیکولر نظام یہاں رائج کئے۔ نام تو سارے اسلام کا لیتے رہے
کیونکہ اسلام کے نام پر دس سال بلکہ اس سے بھی زیادہ یعنی ۱۹۳۰ ا
سے جنگ لڑی تھی، اب یہ کس طرح ممکن تھا کہ یہ لوگ اسلام
نام لئے بغیر اپنے مقاصد کو عملی جامہ پہنا سکتے۔
یہاں مجھے اجازت دیجئے کہ درمیان میں کہیں "میں" آجائے، جس
میں ہمیشہ گریز کرتا رہا ہوں، میں طبعاً کچھ ایسا واقع ہوا ہوں، لیکن
بعض دفعہ ؟ع بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر۔

افسوس، اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا، وہ پورا نہ ہوسکا
مگر میں مایوس نہیں ہوں۔ اقبال نے وہی کچھ کہا جو قرآن نے ک
ہے اور ہمارا تو ایمان ہے کہ اس نظام (اسلام) نے دنیا کے ہر نقا
پر غالب آکر رہنا ہے۔ اگر ہم شروع ہی سے نوجوان طبقے بالخصو
طلباء کے نصاب ہی سے اقبال کو لازم کر دیتے تو آج ہمیں قنوطی
کا شکار نہ ہونا پڑتا۔ اب بھی اگر یہ انتظام ہو جائے تو اقبال کا تص

نئی نسل کے رگ وریشے میں سما سکتا ہے۔ میں تو اقبال کے اس تصور کو، اس پیغام کو عام کرتا رہوں گا، یہ میرے ایمان کا جزو ہے، یہ میرے دین کا فریضہ ہے۔ آخر میں، میں عرض کروں گا کہ علی گڑھ یونیورسٹی قائم ہوئی، تو پاکستان کی مملکت معرض وجود میں آگئی، اگر یہاں بھی ایک ایسی درسگاہ قائم ہو جائے اور اقبال کے تصور کو نصاب کا حصہ بنا دیا جائے، تو اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا، وہ شرمندہ تعبیر ہو سکتا ہے۔ (ہاں) ۔ حضرت علامہ نے فرمایا تھا۔

''زود یا بدیر یہ سوال مسلم اقوام کے سامنے آنے والا ہے کہ اسلامی قوانین شریعت میں ارتقاء کی گنجائش ہے یا نہیں ؟ اصل مسئلہ یہ ہے۔ یہ سوال بڑا اہم ہے اور بڑی ذہنی جدو جہد کا متقاضی، اس سوال کا جواب یقیناً اثبات میں ہونا چاہئے، بشرطیکہ اسلامی دنیا اس کی طرف عمرؓ کی روح کو لے کر آگے بڑھے،،

اس سے آپ اندازہ لگا لیجئے کہ اقبال کے پیغام اور ان کی فکر کو عام کرنے کے لئے ہم کہاں تک آگے بڑھے ہیں ؟ اور اگر نہیں بڑھے تو کس سمت کو جا رہے ہیں۔ در حقیقت مخالفین اقبال کی خواہش ہے کہ ع

ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں

اس دور میں جس کو شرع پیغمبری یا نظام اسلامی کہا جاسکتا ہے وہ تو اقبال کے تصور سے پیدا ہوتا ہے، (اور اب) ہم آہستہ آہستہ وہاں تک پہنچ گئے ہیں کہ مذہبی پیشوائیت جس کا دائرہ ابتدا میں مذہب تک محدود تھا اب سیاست میں بھی در آیا ہے، حالت یہ ہوگئی ہے کہ ہم آگے نہیں بڑھے، بلکہ بہت پیچھے چلے گئے ہیں، اور ہماری یہ کیفیت تاریخ کے کسی دور میں بھی نہیں ہوئی کہ مذہب پرست طبقہ سیاست کے اوپر آکر حاوی ہو جائے۔

س۔ کیا یہ بات نہیں کہ اقتدار ہمیشہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں رہ
جو مذہب سے بیگانہ تھے اور صرف سیاست جانتے تھے ؟ اس لئے اگر ی
تجربہ بھی دیکھ لیا جائے تو کیا مضائقہ ہے ؟

ج۔ مگر میری ذاتی رائے میں اگر انتخابات میں ایسا ہوا، تو ہوسکتا ہے
مذہبی طبقہ اس فکر میں ہے کہ اقبال کی فکر آگے نہ آئے۔ حکمرا
طبقوں کے مفاد میں بھی یہ بات ہے کہ سیکولر نظام ہی رہے۔ سرما
دار طبقہ کی بھی یہی خواہش ہے، کیونکہ یہ ان کے مفاد میں ہے،
اقبال اور قرآن سرمایہ داری کے مخالف ہیں۔

(یہ سب گروہ) فکر اقبال کے مخالف ہیں کیونکہ یہ طبقے نہیں چاہ
کہ یہاں اسلامی نظام رائج ہوجائے۔

س۔ تو پھر اقبال کی فکر کو عام کون کرے گا ؟

ج۔ جس کو جرأت نصیب ہو گی، وہی اقبال کی فکر کو عام کرے گا۔ایس
جرأت جو اللہ تعالیٰ نے حضرت عمر فاروق رض کو بخشی تھی، بقول اقبال

''وہ عمر رض جو اسلام کا سب سے پہلا تنقیدی اور حریت پس
قلب ہے وہ جسے رسول اللہ صلعم کی حیات طیبہ کے آخری لمحات میں
کہنے کی جرأت نصیب ہوئی کہ ہمارے لئے اللہ کی کتاب کافی ہے
جرأت کے فقدان کے بغیر اقبال کا تصور یا پیغام عام نہیں ہو سکتا
جرأت کے بغیر یہ تصور، یہ پیغام یا تو شاعری ہو جائے گا یا پھر قوالو
کی ڈھولک پر گایا جائے گا۔

ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال

س۔ آپ علامہ کے افکار کے حوالے سے ان کی شخصیت کے کس پہلو کو زیادہ نمایاں طور پر محسوس کرتے ہیں؟

ج۔ اس میں کلام نہیں کہ علامہ کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور گہرائی بے پایاں ہے اور ان افکار پر اظہار خیال کرنے کے لئے تو بہت سا وقت چاہئے، تاہم میں سمجھتا ہوں کہ علامہ کی فکر کے ان گنت پہلوؤں میں سے پانچ پہلو سب سے نمایاں ہیں، ان کی فکر کا اولین پہلو برصغیر پاک و ھند کے مسلمانوں سے متعلق ہے، جسے ایک لحاظ سے ان کی فکر کی ابتدا کہا جا سکتا ہے۔ علامہ اس خطہ کے مسلمانوں کے مسائل کو حل کرنا چاہتے تھے، انہیں یہ احساس تھا کہ برصغیر میں مسلمانوں کی تعداد خواہ ھندوؤں سے کم ہی کیوں نہ ہو، مگر بعض ایسے خطے ہیں جہاں ان کی تعداد ھندوؤں کی بہ نسبت زیادہ یا بالفاظ دیگر ان کی اکثریت ہے، یہی وجہ ہے کہ سر سید کے بعد علامہ اقبال ہی تھے، جنہوں نے فکری طور پر محسوس کیا کہ مسلمان ایک الگ قوم ہیں۔ اس سلسلے میں اگر حضرت علامہ کے اوراق حیات پیش نظر ہوں، تو پتہ چلتا ہے کہ جونہی وہ انگلستان سے لوٹتے ہیں، غالباً جولائی ۱۹۰۸ء میں تو اس کے بعد ان کی جو تحریریں منصہ شہود پر آتی ہیں، ان سب سے مترشح ہوتا ہے کہ اقبال براہ راست مسلمانوں سے اور خالصتاً مسلمانوں سے مخاطب ہوتے ہیں، پھر اسرار خودی اور رموز بیخودی کا دور آتا ہے

اور اس سارے دور کی تکمیل ۱۹۳۰ء کے خطبہ الہ‌آباد پر ہوتی ہے، اس پس منظر میں اقبال کو مصور پاکستان کہنا، ان کی فکر کا ایک پہلو ہے، جس کا تعلق ان کے سیاسی فلسفہ سے ہے، جو قیام پاکستان پر جا کر منتج ہوتا ہے۔

پاکستان کا قیام ہی اقبال کا منتہائے نظر نہ تھا کہ مسلمانان ہند کو ایک علیحدہ خطہ زمین وطن کے طور پر مل جائے بلکہ یہ ایک طرح کی اس اسلامستان کی بنیاد تھی، جو ان کی نگہ میں موجود تھا اور وہ دنیائے اسلام کو متحد دیکھنا چاہتے تھے۔ میری رائے میں یہ ان کی فکر کا دوسرا نمایاں پہلو ہے، جس کا تعلق اتحاد عالم اسلامی سے ہے۔ اس ضمن میں ان کا تخاطب پاک و ہند کی سرحدات سے پار نکل جاتا ہے، غالباً اسی وجہ سے انہوں نے فارسی میں اشعار کہنا شروع کئے، کیونکہ یہ ہمیشہ مسلمانوں کی تمدنی زبان سمجھی جاتی رہی ہے۔

حضرت علامہ کی فکر کا تیسرا نمایاں پہلو دراصل ان قوموں کے نام ایک پیغام ہے، جو مغلوب تھیں یعنی جن پر مغربی اقوام کا تسلط تھا اور آجکل کی اصطلاح میں جس کو تیسری دنیا کہا جاتا ہے، اس کا اظہار ان کی تصنیف ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق،، سے ہوتا ہے ان مغلوب قوموں کو اقبال نے یہ پیغام دیا کہ اپنے قدموں پر کھڑی ہوں اور مغرب کی اندھا دھند تقلید کرنے کی بجائے اپنی انا (خودی) پر انحصار کریں، اقبال کے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے، جس سے وہ صرف سیاسی آزادی ہی نہیں، بلکہ تمدنی اور اقتصادی آزادی سے بھی متمتع ہو سکتی ہیں۔ علامہ اپنے اس پیغام میں کہتے ہیں کہ مغلوب قومیں مغربی استبداد کے شکنجے میں اس لئے جکڑی ہوئی ہیں کہ ان کے کچھ

اپنے نقائص ہیں، اور اس معاملے میں صرف نوآبادیاتی طاقتوں اور استعماری قوتوں کو ہی مورد الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

فکر اقبال کا چوتھا پہلو میری نگاہ میں پھر ایک اعتبار سے پیغام ہی ہے، یہ پیغام متمول اقوام کے نام ہے، اقبال انھیں اس بات کا احساس دلاتے ہیں کہ اے متمول اقوام، اگر تم انسانیت میں تفریق روا رکھوگے اور کالے اور گورے انسانوں میں فرق اور ترقی پذیر اور ترقی یافتہ ممالک میں تمیز کرتے رہوگے، تو تمہارا نام صفحہ ہستی سے مٹ جائے گا اس بنا پر اقبال نے ہمیشہ تلقین کی ہے کہ انسان کو انسان کا احترام کرنا چاہئے۔

آدمی صد احترام آدمیت

یہ ان کی فکر کا بہت نمایاں پہلو ہے، اسے ایک لحاظ سے (world view) کہا جائے تو مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ اقبال کا جو بین‌الاقوامی تصور ہے یا جس کی بنا پر ان کی فکر کی بین‌الاقوامیت کا انحصار ہے، وہ یہی ہے کہ جب تک آدمی آدمی کا احترام کرنا نہیں سیکھے گا اس وقت تک کوئی بہتر دنیا وجود میں نہ آسکے گی۔

اقبال کی فکر کا میری نگاہ میں پانچواں اور آخری نمایاں پہلو ان کا آفاقی نقطۂ نگاہ یا انسان کے متعلق ان کا وہ آفاقی تصور ہے، جس کے تحت وہ انسان کو خدا کے بالکل قریب لا کر کھڑا کر دیتے ہیں۔ جس طرح قرآن حکیم میں ہے کہ خدا ہی انسان کا خالق نہیں بلکہ خدا کے علاوہ بھی اس کے کچھ اور ”خالق“ ہیں، اس روشنی میں اقبال کہتے ہیں کہ اگر ایک انسان اپنی خودی کو مستحکم کرلے تو وہ خدا کا ’ہم کار‘ ہوجاتا ہے اور اس کے ساتھ تخلیق کائنات میں حصہ

لے سکتا ہے ۔ گویا تقدیر کائنات میں رنگ بھرنے کو اقبال بنی نوع انسان کا حق یا فرض سمجھتے ہیں اور ایک بہتر کائنات اور ایک بہتر نظام کی تشکیل میں اس سے خدا کا ہمکار بننے کی امید رکھتے ہیں ۔

س ۔ عصر حاضر کے تقاضوں کے پیش نظر، آپ ان پانچ پہلوؤں میں سب سے زیادہ کسے اہمیت دیتے ہیں ؟

ج ۔ سب سے روشن پہلو جو مجھے بے حد عزیز ہے ،وہ حضرت علامہ کا آفاقی نقطہ نگاہ ہے، جس میں وہ انسان کو رجائیت کا ایک ایسا سبق دیتے ہیں کہ وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ خدا اس سے ماوراء نہیں، بلکہ اس کی شہ رگ سے بھی قریب ہے اور اگر انسان اپنے آپ میں یہ صلاحیت پیدا کر لے تو وہ قطرے سے گہر بن سکتا ہے ۔ میرے نزدیک ان کی فکر کا ماحصل بھی یہی ہے ۔

س ۔ ڈاکٹر صاحب ! آپ نے فرمایا ہے کہ علامہ اقبال نے عالم اسلام کے اتحاد کو فروغ دینے کے لئے اس وقت کے مسلمانوں کی تمدنی زبان یعنی ''فارسی،، کو ذریعہ اظہار بنایا، کیا یہ بھی حقیقت نہیں کہ انہوں نے عجمی مسلمانوں کو جس میں بر صغیر پاک و ہند کے مسلمان بھی شامل ہیں، اتحاد و یگانگت کا درس اردو شاعری میں دیا، مثلاً

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر

ج ۔ آپ نے درست فرمایا، میں نے صرف اس زمرے میں ذکر کیا ہے کہ فارسی زبان میں حضرت علامہ نے محض اس خاطر کتابیں لکھیں کہ یہ زبان اسلامی تمدن کی زبان شمار کی جاتی تھی اور اس کے علاوہ ہمارے

ہاں یہ روایت بھی تھی کہ اس وقت اسلام کے تمدنی پہلو پر اگر کچھ لکھا جاتا تو زیادہ تر فارسی میں لکھا جاتا تھا۔ مثلاً مولانا روم گو ترکی الاصل تھے، لیکن ان کا کلام یا جو ان کی مثنوی ہے وہ فارسی زبان میں ہے۔

س۔ اقبال کا پیغام nut shell میں کیا ہے؟

ج۔ یہ سوال میرے نزدیک بڑا اہم ہے، کیونکہ اس کا تعلق براہ راست اقبال کی شخصیت اور ان کے افکار سے ہے۔ میں نے عرض کیا ہے کہ علامہ کی فکر کے پانچ نمایاں پہلو ہیں، مگر یہی پانچ پہلو ان کی فکر کا پرتو نہیں ہیں۔ چونکہ اقبال کے افکار کو بحیثیت مجموعی سمجھنے کا سلسلہ ہمارے ہاں ابھی پوری طرح سے جاری نہیں ہوسکا۔ اس بنا پر بعض لوگوں کو اقبال کی فکر میں تضاد نظرآتا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اقبال کی فکر میں ایک صورت ''وہ،، بیان کی گئی ہے اور دوسری صورت ''یہ،، ہے مگر ''وہ اور یہ،، کے چکر میں آنے کی بجائے ہم یہ نہیں سوچتے کہ اقبال کی فکر کا مجموعی تاثر کیا ہے۔ اس مجموعی تاثر کو اقبال کا پیغام کہا جا سکتا ہے۔

اس موقع پر میں ایک مثال سے اپنے مافی‌الضمیر کو بیان کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ آپ ایک ہیرے کو لیں جس کے مختلف پہلو ہوتے ہیں۔ یہ مختلف پہلو مختلف اقسام کی روشنی منعکس کرتے ہیں، اب اگر کوئی یہ کہے کہ ہیرے کے فلاں پہلو سے زرد روشنی نکلتی ہے اور فلاں سے سرخ روشنی، اس وجہ سے یہ تضاد و تفاوت ہے، تو میری نظر میں ایسا کہنا غلط ہوگا، کیونکہ ہمیں تو دیکھنا یہ چاہئے کہ ہیرے کی بحیثیت مجموعی آب و تاب کیا ہے اور اس کی

جگمگ کیسی ہے فکر اقبال کو سمجھنے کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ شاعر مشرق کے پیغام کو بحیثیت مجموعی سمجھا اور پرکھا جائے، کیونکہ ان کی فکر کے صرف ایک پہلو پر توجہ دینے سے، دوسرے پہلو نظروں سے اوجھل ہوجاتے ہیں اور پھر اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اقبال کا پیغام nut shell میں ہمارے اذہان و قلوب سے دور رہتا ہے ۔ ہم عقل کے ذریعہ شاعروں کی فکر کی طرف رجوع کرتے ہیں، یہ بھی درست ہے کہ عقل اپنا ایک پارٹ ادا کرتی ہے، لیکن شاعروں کا تعلق بالخصوص عقل کے ساتھ نہیں ہوتا، درحقیقت شاعر کی نگہ ہمیشہ قاری کے دل پر ہوتی ہے اور اقبال تو دل کا پجاری ہے ۔

س ۔ آپ کا اشارہ شاید اقبال کے ان اشعار کی طرف ہے، جس میں انھوں نے دل کو عقل پر فوقیت دی ہے مثلاً

جو عقل کا غلام ہو، وہ دل نہ کر قبول

یا

عشق تمام مصطفےٰ عقل تمام بو لہب

ج ۔ بجا ہے، میں یہ مصرعے دہرانے ہی والا ہی تھا ۔ در اصل فکر اقبال بھی عقل کی متقاضی نہیں، بلکہ دل اور عشق کی طلبگار ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کا پیغام nut shell میں یہی ہے کہ ہر انسان دوسرے انسان کا صدق دل سے احترام کرے ۔

س ۔ کیا یہ درست ہے کہ اقبال ایک مستقل نظام فکر رکھنے والے معاشرہ کی تشکیل چاہتے تھے ؟ آپ کے خیال میں اقبال کے اس مثالی معاشرہ کے خدو خال کیا تھے ؟

ج ۔ اس کی ایک واضح صورت حضرت علامہ نے "اسرار و رموز" میں پیش

کی ہے۔ یقینی طور پر ان کے سامنے ایک مثالی معاشرہ تھا، جس کو وہ تشکیل کرنا چاہتے تھے۔ اقبال چونکہ اسلام سے بالخصوص متاثر تھے، اس لئے ان کی نگاہ میں فرد یا معاشرے کا جو تصور تھا، وہ اسلام کی رو سے ایک کامل تصور تھا۔ اس ضمن میں اگر میں یہاں سرسری طور پر تصور خودی یا اسرار خودی کا ذکر کروں، تو بیجا نہ ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اطاعت قانون کے جذبہ ہی سے انسان کی خودی مستحکم ہوسکتی ہے اور اس سلسلے میں قانون سے ان کی مراد قانون شریعت ہے اور اس کی اطاعت کے معاملے میں وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ صحیح قسم کے جبر سے صحیح قسم کی آزادی پیدا ہوتی ہے، اگر انسان پہلے اپنے آپ کو کسی طرح سے جامع جبر کے قالب میں ڈھال لے، تب ہی وہ صحیح معنوں میں آزاد ہونے کے قابل ہو سکتا ہے۔

اقبال کی نگاہ میں دوسری منزل ضبط نفس ہے، جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو جاننے کی کوشش کرے، خصوصاً اپنی کمزوریوں کو بخوبی سمجھے تاکہ ان پر حاوی ہو سکے۔ اقبال کے نزدیک ضبط نفس ہی ہے جس سے انسان یا فرد اس تعلق یا فاصلے کو سمجھ سکتا ہے، جو قانون یعنی قانون شریعت اور عمل کے درمیان واقع ہے۔ اس لحاظ سے اطاعت قانون کے بعد ضبط نفس، ایک انسان یا فرد کو اس کی خودی کو مستحکم بنانے کے مقام تک رسائی کے لئے بہت ضروری عنصر ہے۔

تیسری منزل اقبال کی نگاہ میں نیابت الہی ہے۔ یہ منزل بقول علامہ اقبال اس وقت انسان کو حاصل ہوتی ہے، جب وہ قانون شریعت سے کماحقہ آگاہ ہو جاتا ہے اور صرف اس پر ایمان ہی نہیں رکھتا، بلکہ

اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ خدا کا ہمکار انسان بن جاتا ہے۔ فرد کی تکمیل ذات ان تین منازل کو عبور کرنے سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد اقبال جب اسرار خودی کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی نگاہ میں اس معاشرہ کا تصور ابھرتا ہے، جو کامل انسانوں کے اجتماع سے تشکیل پاتا ہے۔ گویا وہ معاشرہ یا جماعت جو کامل انسانوں کے اجتماع سے بنتی ہے وہ مثالی فرد کی طرح خود ایک unique (مثالی) معاشرہ یا جماعت ہوتی ہے۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ شیطان فرد پر تو حاوی ہو سکتا ہے، مگر وہ جماعت سے ہمیشہ دور بھاگتا ہے۔ اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم جس طرح فرد کی تکمیل ذات پر زور دیتا ہے، اسی طرح جماعت کی تشکیل پر اصرار کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز، حج وغیرہ ایسی عبادات میں بھی فرد کی بنسبت اجتماعیت کا تصور ملتا ہے۔ مقصد میرے کہنے کا یہ ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک جماعت کا جو تصور ہے وہ درحقیقت صحیح اسلامی سوسائٹی کا تصور ہے، جس کو آپ مثالی معاشرہ بھی کہہ سکتے ہیں اور جو افراد کی تکمیل ذات، قانون شریعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی سے تشکیل پا سکتا ہے۔

س۔ اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا کیا اس کی تعبیر پوری ہوگئی ؟ اگر یہ خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا، تو اس کی وجوہ کیا ہیں ؟

ج۔ حضرت علامہ نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا، افسوس کہ وہ ابھی شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا اور ہم صحیح رخ کی سمت آگے نہیں بڑھ سکے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے وطن عزیز پاکستان کو ابھی تک محض ایک لیبارٹری (laboratory) بنا رکھا ہے، جہاں ہم مانگے تانگے نظریات کے متعلق آئے روز نت نئے تجربے کرتے

رہتے ہیں، لیکن اقبال نے جس راہ کی نشاندہی کی تھی، اس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی۔ اس کا سبب شاید یہ ہے کہ ہمارے ہاں کے سیاستدانوں میں اقبال اور فکر اقبال کو سمجھنے کا فقدان رہا ہے۔ برادرم ! میں آپ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ جب سے پاکستان وجود میں آیا ہے، اس وقت کی سیاسی قیادت یعنی قائداعظم کے انتقال کے بعد سے لے کر آج تک آپ کی نگاہ میں کتنے ایسے سیاست‌دان یا ارباب اقتدار ہیں، جو اقبال شناس تھے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ آپ ایک یا دو کے سوا ایسی کسی شخصیت کا نام نہیں گنوا سکیں گے — سو مشکل یہی ہے کہ ہماری سیاسی قیادت اقبال کے نظریات سے ناآشنا رہی ہے اور اقبال کے افکار کو بطیب خاطر یہاں نافذالعمل کرنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی۔

س۔ ڈاکٹر صاحب، آپ کے خیال میں اقبال کے نظریات کو کیونکر عملی جامہ پہنچایا جا سکتا ہے ؟

ج۔ جی ہاں ! یہی قابل غور مسئلہ ہے — آپ اگر لمحہ بھر کو سوچیں تو محسوس کریں گے کہ پاکستان کے قیام کے سلسلے میں ایک تو سیاسی تحریک تھی، جس کو ''تحریک پاکستان،، کہا جا سکتا ہے۔ مگر ایک اس کے پس منظر میں تمدنی تحریک تھی، جس کا بیج سر سید کے زمانے میں بویا گیا۔ سر سید کی تحریک سیاسی نہیں بلکہ ایک لحاظ سے تعلیمی تحریک تھی، جس میں اسلامی تمدن کا بڑا اہم رول ہے۔ میرے خیال میں سرسید کے زمانے کی اس تعلیمی تحریک کی بنیادیں وسیع النظری پر استوار کی گئی تھیں، جس کو آپ ''لبرل ازم،، (liberalism) کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ قدامت پسند طبیعت کے مالک نہ تھے، جس کے لئے آپ

puritanism کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں — میری رائے میں اقبال اس تحریک کی آخری کڑی تھے۔ ان کا منتہائے مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا معاشرہ وجود میں لایا جائے جو اسلامی روایات کے ساتھ ساتھ جدیدیت سے بھی منسلک ہو، یعنی جو وقت کے جدید تقاضوں سے کامل طور پر عہدہ برا ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اجتہاد، پر خاطر خواہ زور دیا ہے اور یہاں تک کہا ہے کہ ہر نئی نسل کو فقہ حدیث اور قرآن حکیم کے اصولوں کو وقت کے تقاضوں اور نئی نئی ضروریات کے مطابق، ان کی تعبیر کا حق حاصل ہے۔ اور پھر وہ 'جاوید نامہ' میں ارشاد فرماتے ہیں کہ کس طرح قرآن حکیم کی ایسی کئی تعبیریں ہیں، جن کا اب تک انتخاب نہیں ہو سکا کیونکہ وہ ایک اعتبار سے آنے والی نسلوں کے لئے مختص ہیں۔ اقبال چونکہ اسلام کو آخری دین اور قرآن کو اللہ تعالی کی آخری کتاب سمجھتے تھے، اس لئے وہ کہتے تھے کہ اس کی جو تعبیریں ہیں وہ اتنی مختلف ہو سکتی ہیں، جس سے ان کا مختلف ادوار پر منطبق ہونا ظاہر ہوتا ہے، لہذا ہر نسل اور ہر دور میں یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے مسائل کا حل وقت کے جدید تقاضوں میں تلاش کریں اور اس سلسلے میں باقاعدہ اجتہاد کیا جائے۔ اس میں ملت اسلامیہ اور بالخصوص اس وطن عزیز کے مسلمانوں کا مفاد ہے۔

س۔ اجتہاد کے بارے میں کیا علامہ اقبال کوئی خاص نقطہ نظر رکھتے تھے

ج۔ حضرت علامہ سمجھتے تھے کہ اسلامی ممالک کی جو مجالس آئین ساز ہیں، یہ ان کا کام ہے کہ وہ اس قسم کے اجتہاد کو روبہ عمل لائیں اور مسائل کو قرآن کے جدید تقاضوں کے مطابق حل کریں۔ جس زمانے میں اجتہاد کے دروازے بند کر دئے گئے، تب کئی ایسے موضوعات

تھے، جنھوں نے انسانیت میں ترقی نہیں کی تھی ۔ اب بعض علوم، علوم جدید اور بعض علوم قدیم کہلاتے ھیں ۔ کبھی وہ وقت تھا کہ علوم قدیم ھی پڑھائے اور سمجھے جاتے تھے، لیکن آج علم کے میدان میں بھی خاطر خواہ ترقی ھوئی ھے اور اس کے کئی نئے شعبے بن چکے ھیں مثلاً سائنس ، ٹیکنالوجی اور اقتصادیات وغیرہ ۔ ایسے علوم جدید کو مدنظر رکھتے ھوئے یہ کام ھمارے فقہاء کا ھے کہ وہ سوچیں کہ اسلام کے دائرہ کار میں رھتے ھوئے موجودہ دور کے مسائل کو وہ کس طرح حل کر سکتے ھیں ۔ یہ صورت تب ھی اجاگر ھو سکتی ھے کہ اقبال کے مثالی معاشرے کو قائم کیا جائے اور اجتہاد کے بارے میں حضرت علامہ کے افکار کو پیش نظر رکھا جائے ۔ اقبال کے نزدیک تغیر جو ھے وہ قدرت کے نظام میں کائنات کی ایک طرح کی تقدیر ھے، اس لئے ھر انسان کو چاھئے کہ وہ اپنے کو اس کا اھل ثابت کرے کہ وہ اپنے حالات بدل سکتا ھے اور خدا سے نئی تقدیر مانگ سکتا ھے ۔ بس اس میں شرط عزم صمیم کی ھے کہ وہ اپنے آپ میں اتنی قدرت رکھتا ھو ۔

س ۔ ڈاکٹر صاحب ! آپ نے فرمایا ھے کہ اقبال کے نظام کو ھم صحیح طریقے سے نافذ نہیں کر سکے یا ان کے نظام کو یہاں پنپنے کا موقع نہیں دیا گیا، سیاسی قیادت کی اقبال ناشناسی کے علاوہ بھی اس کی کوئی وجہ ھے ؟

ج ۔ اقبال کے نظام کو قائم کرنے اور ان کے افکار کو عام کرنے کی ذمہ داری ایک حد تک اقبال کے نام پر قائم ھونے والے اداروں پر بھی عائد ھوتی ھے، مگر افسوس کہ ایسے تمام اداروں کا زیادہ تر کام علامہ کے کلام کے تراجم کرانا رھا ھے یا ان کے نظریات پر کتابیں لکھوانا یا

سال کے سال کوئی تقریب منعقد کرانا۔ ابھی تک تو اس سلسلہ
جو کچھ ہوتا رہا ہے وہ بقول اقبال ان لوگوں کے ہاتھوں سے جو گ
کے تو غازی ہیں لیکن کردار کے نہیں — اور میرا ذاتی خیال یہ
کہ اقبال کے نظریات کا صحیح نفاذ تو اجتہاد کے ذریعہ ہی ہو۔
ہے اور اس اجتہاد میں اقبال کے نام پر بننے والے ادارے اور یونیورسٹ
کے بعض شعبے بھی حصہ لے سکتے ہیں۔

س۔ ادارہ تحقیقات اسلامی میں بھی اس نقطہ نظر سے باقاعدہ کام جاری
اور ایک کتاب ''اقبال اور اجتہاد،، کے موضوع پر زیر طبع ہے۔ .
کی تدوین کے دوران یہ سوال ابھرا کہ علامہ اقبال نے ۱۳ نومبر ۹۲۳
کو''الاجتہاد فی اسلام،، کے موضوع پر لاہور میں ایک خطبہ پڑھا ت
اس کے بعد جب حضرت علامہ حیدرآباد اور مدراس تشریف لے گئے،
انہوں نے وہاں جاکر اس خطبے کو پڑھنے کی بجائے نئے سرے
خطبات لکھ کر پڑھے، جب علی‌گڑھ تشریف لے گئے تو انہوں نے ی
خطبہ وہاں پڑھایا۔ حیدرآباد اور مدراس میں اس خطبہ کو نہ پڑ
کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ ۱۹۲۹ء میں علامہ ا
نے لاہور میں جو لیکچر دیا، کیا یہ وہی خطبہ تھا، جو ۱۳ نومبر ۲
کو ''الاجتہاد فی الاسلام،، کے نام سے پڑھا گیا تھا۔

ج۔ اس کے متعلق مجھے زیادہ علم نہیں ہے یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے
البتہ یہ درست ہے کہ حضرت علامہ نے جو لیکچر دئے وہ econstruction
(of Religious Thought in Islam کی صورت میں شائع ہوئے،
میں سے بعض وہی ہیں، جو مدراس میں دئے گئے اور بعض ایسے ہیں جو مدر
میں نہیں پڑھے گئے، بعد میں لکھ کر شامل کئے گئے۔ مثلاً اس :

The Principle of Movement in the Social Structure of Islam ایک کے نام سے لیکچر ہے ۔ ممکن ہے اس سلسلے میں انھوں نے ایک علیحدہ لیکچر لاہور میں دیا ہو، جس طرح کہ آپ نے سوال اٹھایا ہے، مگر میری معلومات اس سلسلے میں بہت محدود ہیں اور میں اس بارے میں حتمی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتا ۔

س ۔ ڈاکٹر صاحب، کیا ''الاجتہاد فی الاسلام،، کا اصل مسودہ کسی کے پاس محفوظ ہے ؟

ج ۔ میرے پاس تو نہیں، میں نے تو اسے اسی شکل میں دیکھا ہے، جس کا ذکر میں نے مذکورہ عنوان میں کر دیا ہے یعنی Reconstruction of Religious Thoughts in Islam

س ۔ ''اقبال بحیثیت باپ،، کے موضوع پر کچھ کہنا پسند کریں گے ؟

ج ۔ میں نے اس سلسلے میں غالباً ۱۹۳۶ میں ایک مضمون(۱) بھی لکھا تھا ۔ بعد میں اس مضمون میں تھوڑا بہت اضافہ بھی کیا ۔ اس زمانہ میں تو مجھے بچپن کے واقعات اچھی طرح یاد تھے ۔ تاہم اس موقع پر اتنا ہی کہہ سکتا ہوں کہ اقبال ایک شفیق باپ تھے اور مجھ سے ہمیشہ محبت اور شفقت سے پیش آتے تھے ۔ ان کی محبت میں ایک طرح کی سختی بھی تھی ۔ شاید آپ کو اس بات کا احساس ہو کہ انھوں نے میرے نام جو نظمیں یا اشعار منسوب کئے، ان کا تعلق میری ذات ہی سے نہیں، بلکہ نئرادنو سے ہے ، یعنی وہ مجھے ایسا نوجوان دیکھنے کے متمنی تھے، جس طرح مسلمانوں کی نوجوان نسل یا شباب ملت کا تصور ان کے ذہن میں تھا ۔

---

(۱) یہ مضمون انٹرویو کی صورت میں ۲۱ اپریل ۱۹۳۶ کو ریڈیو سے نشر ہوا اور بعد میں ترمیم واضافہ کے ساتھ ''لالہ فام،، میں شامل اشاعت ہوا ۔ جو ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کے مقالات کا مجموعہ ہے ۔

اسی بنا پر ان کی محبت میں میرے لئے کچھ سختی بھی تھی۔ مثال کے طور پر اگر میں کبھی قمیص شلوار کا کپڑا یا جوتے وغیرہ مہنگے داموں خرید کر لاتا تو وہ بہت خفا ہوتے تھے اور بالفرض انھیں معلوم ہوجاتا کہ آج میں بستر کی بجائے زمین پر سویا ہوں، تو وہ بہت خوش ہوتے۔ گویا ان کے ذہن میں ایک تصور تھا کہ میں کس طرح کا نوجوان بنوں۔ وہ چاہتے تھے کہ میں تقریر کرنا سیکھوں، میں کشتی لڑا کروں مقصود تصور ان کا یہی تھا کہ مسلمان نوجوان کیا ہوں اور ان کی بود و باش کا طریقہ کیا ہو؟ ان کے خیالات کس قسم کے ہوں؟ مجھے ان کی زندگی میں یورپین لباس پہننے کی ممانعت تھی اور وہ یہ بھی پسند نہ کرتے تھے کہ میری چھوٹی ہمشیرہ (منیرہ اقبال) اپنے بالوں کو دو حصوں میں گوندھیں اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ یہودیوں کا انداز تھا۔ الغرض اولاد کے متعلق ان کا اس قسم کا زاویہ نگاہ تھا۔

جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے، جاوید ان کی نظروں میں ایک کنایہ (symbol) تھا، مسلم نوجوانوں کا، نئی نسل کا — وہ جہاں کہیں بھی مجھ سے مخاطب ہوئے، اس سے ان کی یہی مراد تھی کہ وہ نئی نسل کے نوجوانوں سے خطاب کر رہے ہیں۔ اس لحاظ سے آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ محبت کرنے والے ایسے شفیق باپ تھے، جو کھانے کو تو سونے کا نوالا دیتے تھے، مگر دیکھتے قہر کی نظر سے تھے۔ اس زمانے میں تربیت کا یہ(concept) تھا کہ ان کے ساتھ آزادی اور بے تکلفی کا ماحول بھی نہ تھا مگر اولاد کی جائز ضروریات کو خواہ وہ خوردونوش کے متعلق ہوں یا لباس اور تعلیم کی، کسی صورت میں نظر انداز نہ کیا جائے۔

اس ضمن میں آپ کا استفسار ہے کہ کوئی خاص واقعہ بیان کروں، واقعات تو میرے ذہن میں کئی ہیں، جس سے ان کی شخصیت کا کوئی نہ کوئی پہلو مترشح ہوتا ہے، مگر مجھے ان کی زندگی میں استغنا کا عنصر سب سے نمایاں دکھائی دیا۔ جس وقت حضرت علامہ کا انتقال ہوا، میری عمر ساڑھے تیرہ سال کے لگ بھگ تھی، اس مدت میں ابتدائی پانچ سال نکالدئے جائیں، تو صرف آٹھ یا نو سال رہ جاتے ہیں، جس میں میرا اور ان کا ایک طرح سے تعلق رہا۔ یہ بچپن کا زمانہ تھا، لیکن یہ impressionable age تھی، اس سارے عرصہ میں میں نے ان کو ایک مرد قلندر کے روپ میں دیکھا۔ جس انداز میں وہ زندگی بسر کرتے تھے، وہ سادگی اور پرکاری کی ترجمان تھی۔ انہیں اپنے لباس کی فکر دامنگیر رہتی تھی نہ کوئی کھانے پینے کی، بس استغنا کا ایک عالم تھا، جو ہر وقت ان پر طاری رہتا تھا۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ زندگی میں صرف ایک بار وہ اس کوٹھی کے اندر کے کمروں میں آئے اور کہنے لگے: اچھا اس طرف بھی کوٹھی کے بہت سارے کمرے ہیں۔ یعنی وہ اپنی زندگی میں اپنے کمرے کے سوا کسی اور کمرے میں نہیں گئے — (اشارہ کرتے ہوئے) اور وہ جو سامنے کے تین کمرے ہیں، یہی ان کے استعمال میں رہتے تھے اور ان کمروں کا کرایہ مبلغ بیس یا تیس روپے باقاعدگی سے مجھے ہر ماہ کی ۲۱ تاریخ کو پیشگی ادا کردیتے تھے۔ ایک لحاظ سے وہ میرے ''کرایہ دار'' تھے۔ قدرت کا نظام بھی بڑا عجیب ہے کہ وہ ۲۱ تاریخ ہی کو فوت ہوئے اور میرے ذمے ان کی ایک پائی بھی نہ تھی۔

س۔ ڈاکٹر صاحب! کیا آپ کو کبھی خواب میں بھی حضرت علامہ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے؟

ج - آپ کا سوال بڑا دلچسپ اور موضوع سے ہٹ کر ہے، تاهم میں عرا
کروں گا کہ حضرت علامہ مجھے خواب میں بہت کم ملتے هیں - لیک
عموماً اس وقت هی نظر آتے هیں، جب میرے ذهن میں کوئی نه کو
لاینحل مسئله هو۔ تب وہ پریشانی کو دور کرنے اور رهبری کے ا
مجھے خواب میں ملتے هیں — وقت کی کمی کے پیش نظر میں صر
ایک خواب بیان کروں گا۔

تین سال پہلے کی بات ہے، بہت سی ایسی کتابیں میرے زیر مطال
تھیں جن کا تعلق حضرت علامہ کے سلسلہ اجداد سے تھا اور میرے ذ
میں ایک سوال بار بار ابھر رہا تھا کہ علامہ کے جو اجداد تھے،
برھمن تھے اور عجیب بات یہ ہے کہ هندوستان کی آزادی کا باع
بھی برھمن ھوئے اور پاکستان کے تصور کا خالق (بھی برھمن زادہ ۔
ان دنوں یہ سوچ بار بار مجھے پریشان کر رهی تھی کہ اقبال کے تص
پاکستان میں کیا کسی قسم کی برھمنیت کا عنصر کار فرما تھا ؟ کیونک
ان کا ایک فارسی شعر بھی ہے، جس کا مطلب ہے کہ هندوستان م
مرزا وغیرہ جو سب سوچنے والے هیں، وہ ایک دوسرے کے ساتھ چ
گئے هیں، اور اگر کوئی روم و تبریز کے حالات جانتا ہے، تو وہ یہی برھ
زادہ ہے - بہر کیف اسی سوچ میں غلطاں و پیچاں ایک رات میں سو گ
تو حضرت علامہ مجھے خواب میں دکھائی دئے - تین اور چار بجے کا درمیا
وقت تھا - میں نے محسوس کیا کہ میں اس مکان کی چھت کی منڈیر
کھڑا هوں اور میرے سامنے بہت سے کاغذات بکھرے پڑے هیں
اسی اثنا میں حضرت علامہ سامنے سے آتے هیں ، انھوں
دھوتی اور بنیان پہن رکھی ہے، جو ان کا شب خوابی کا لباس تھ

کچھ ناراض ناراض سے دکھائی دیتے ہیں اور مجھے دیکھ کر انگریزی(۱) میں کہتے ہیں : یہ کیا تم ہر وقت لکھتے اور سوچتے رہتے ہو؟

میں نے عرض کیا : اپنی طرف سے میرا ضمیر جو کہتا ہے، سوچتا ہوں کہ آپ کے نظریات کیا تھے، میں انھیں سمجھنے کی سعی کر رہا ہوں، تاکہ انہیں احاطہ تحریر میں لاؤں۔

اس کے بعد خواب کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے اور میں محسوس کرتا ہوں کہ جیسے کسی درخت پر چڑھا ہوا ہوں، جس کی شاخوں میں بہت سے کاغذات بکھرے ہوئے ہیں اور میرے ساتھ کوئی اور مدد گار ہے اور ہم دونوں ان شاخوں سے کاغذات کو اکٹھا کر رہے ہیں۔ اس عمل کے دوران میں شکایتاً دوسرے شخص کو کہتا ہوں، جس کو میں Identify نہیں کر سکا کہ صاحب میں اپنے والد کے بارے میں اتنا پڑھتا ہوں، لکھتا ہوں، سوچتا ہوں اور اپنی طرف سے پوری کوشش کرتا ہوں کہ ان کے افکار کو سمجھوں، لیکن یہ مجھ سے کچھ نالاں سے ہیں، میرا خیال ہے کہ انہیں میرے کام پر اعتماد و اطمینان نہیں ہے۔

ابھی میری بات مکمل نہیں ہوتی کہ خواب کا تسلسل خواب میں پھر سے قائم ہوجاتا ہے اور مجھے حضرت علامہ دوبارہ دکھائی دیتے ہیں اور پھر انگریزی ہی میں مجھ سے مخاطب ہوتے ہیں : اچھا جو تم سوچ رہے ہو، اس کے متعلق تمہیں میرا نقطہ نگاہ کل تک معلوم ہوجائے گا۔ یہ سنتے ہی ایک ہلکی سی مسکراہٹ کے ساتھ معاً میں بیدار

---

(۱) اقبال جب غصے میں ہوتے تو انگریزی میں اور جب خوشگوار موڈ میں ہوتے تو اردو میں گفتگو فرماتے ۔

ہوگیا اور سوچنے لگا کہ عجیب و غریب خواب ہے، اپنے طور پر میں نے اس کی تعبیر کی بہت کوشش کی۔ میں نے دل ھی دل میں کہا کہ یقینی بات ہے کہ میں سوچ رہا ہوں کہ علامہ کے ہاں ان کی فطرت یا نہاد میں برھمنیت کا کس قدر دخل تھا ؟ غالباً حضرت علامہ کو یہ بات پسند نہیں آئی، اس لئے وہ کچھ ناراض ناراض دکھائی دئے ھیں۔ پھر میں نے سوچا کہ خواب میں درخت کی شاخوں پر بکھرے ہوئے جو کاغذات میں نے دیکھے ھیں، وہ بھی فکر انگیز گوشوں کی نشاندھی کرتے ھیں۔ درخت سے مراد تو ھمیشہ شجرہ نسب لیا جاتا ہے اور ان دنوں یہی مسئلہ میرے لئے تحقیق طلب تھا کہ علامہ کے اجداد کیا تھے ؟ ان کے ھندوانہ نام یا گوتیں کیا تھیں وغیرہ وغیرہ ؟ — لیکن حضرت علامہ کی ناراضی سے قطع نظر میں کل تک ان کے جواب ملنے کے بارے میں بڑا پر امید تھا اور یہی امر میرے لئے خوشی کا باعث تھا۔

دوسرے روز میں کافی دیر تک عدالت کے کاموں میں مصروف رہا اور سارا دن اسی بات کا منتظر رہا کہ کب وہ لمحہ آئے اور مجھے کچھ معلوم ہو۔ شام سے رات ہوگئی اور رات کے بھی گیارہ بج گئے۔ میری بیوی یہ کہہ کر سونے کے لئے چلی گئیں کہ ابھی بارہ نہیں بجے، شاید اس دوران آپ کو کوئی اشارہ مل جائے۔ مگر میری ذھنی کیفیت دگرگوں تھی۔ میں اسی پریشانی کے عالم میں کبھی اس کمرے میں کبھی اس کمرے میں ٹہل رہا تھا۔ بارہ بجنے میں چند منٹ باقی تھے کہ میرے قدم اتفاقاً میری ذاتی لائبریری کی طرف اٹھ گئے اور میں کتابوں کی اس الماری کے سامنے جاکر کھڑا ہوگیا، جہاں حضرت علامہ کی حیات اور فکر کے موضوعات پر بہت سی کتابیں جمع ھیں۔ اس دوران میں

میری نظر اچانک ایک کتاب پر پڑی۔ یہ فقیر وحید الدین صاحب کی ’’روزگار فقیر،، تھی۔ میں نے اس کتاب کو اٹھایا اور پریشانی کے عالم میں اس کو کھولا، تو سب سے پہلے وہی اوراق باصرہ نواز ہوئے، جہاں حضرت علامہ کے سلسلہ اجداد کا ذکر کرنے کے بعد یہ شعر لکھا ہوا تھا ع

ساتھ یہ جو اسلام کا ٹیکہ ہے اقبال
پنڈت مجھے کوئی کہتا ہے تو شرم آتی ہے

اس شعر کو پڑھتے ہی فوراً میرے دل نے کہا کہ حضرت علامہ نے مجھے میرے سوال کا جواب دے دیا ہے۔ اس وقت مجھے یہ احساس ہوگیا کہ میری سوچ غلط ہے اور میں اپنی فکر کو برھمنیت پر مرتکز نہ کروں، بلکہ اس حقیقت کی طرف آؤں، جس کا ذکر حضرت علامہ نے اپنے مذکورہ شعر میں کیا ہے۔

(جاری ہے)

جنوری، فروری ۱۹۷۸ء

فکر و نظر

اقبال نمبر (حصہ دوم)

اِدارۂ تحقیقاتِ اِسلامی ○ اِسلام آباد

مدیر :

رشید احمد جالندھری

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ پندرہ روپئے	ششماہی آٹھ روپئے	اقبال نمبر حصہ دوم تین روپے

طابع و ناشر : احمد بشیر ، ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس ـ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ـ اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد ۔ ۱۵ | جنوری، فروری ۱۹۷۸ء صفر، ربیع الاول ۱۳۹۸ھ | شمارہ ۷ ۔ ۸

مضامین

نظرات

عید میلاد الرسولؐ اور ہمارا فرض

اس سال بھی حسب روایت سرکاری اور عوامی سطح پر میلاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑے اہتمام سے منایا گیا اور اس سلسلے میں مختلف مقامات پر رسول کریمؐ کی مبارک زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی بھی ڈالی گئی۔ رسول کریمؐ نے جیسا کہ قرآن مجید نے کہا ہے، گم کردہ راہ انسان کو منزل کا پتہ دیا اور انسانی معاشرے کو مثالی بنانے کے لئے سب سے پہلے خدا اور انسان کے ٹوٹے ہوئے رشتے کو استوار کیا۔ اس لئے کہ اسلامی دعوت کا بنیادی نکتہ خدا کی ذات ہے، جس سے تعلق قائم کئے بغیر انسان کی شخصیت میں ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ آپ نے زندگی کے بارے میں نہ صرف انسان کے نقطہ نظر کو بدلا، بلکہ نئے نصب العین تک پہنچنے کے لئے اپنے پاکیزہ عمل سے انسان کی قدم بہ قدم رہنمائی بھی فرمائی۔ انسان کی خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرنے یا ان کی صحیح سمت متعین کرنے کے لئے آپ نے ایسی تعلیم و تربیت سے آراستہ کیا۔ کیونکہ یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر آدمی اپنی داخلی اور خارجی مشکلات پر قابو پاکر ایک نئے انسان کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔ حضرت مسیح نے فرمایا ہے کہ جو آدمی دوبارہ پیدا نہیں ہوتا، وہ خدائی مملکت میں داخل نہیں ہو سکتا، دوسری پیدائش سے مراد انسان کا تاریکی سے روشنی کی طرف آنا ہے۔ قرآن مجید نے فرمایا کہ رسول کریمؐ انسان کو تاریکی سے روشنی میں لا رہے ہیں، نیز یہ کہ آپ لوگوں کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں اور یوں انہیں پاکیزہ بناتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حق اور سچائی کی دریافت ہی انسان کو نئی زندگی عطا کرتی ہے جسے قرآن مجید نے 'حکمت' کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ رسول کریمؐ نے نہ صرف اہل مکہ کو قرآن مجید، حقائق قرآن اور اسرار حیات سے آگاہ کیا بلکہ ان کی تربیت کرکے ان حقائق کا مشاہدہ بھی کرایا۔ جس کے نتیجہ میں مدینہ منورہ میں ایک پاکیزہ، خدا ترس معاشرہ وجود میں آیا جو محبت، اخوت، مسئولیت اور انصاف کے گہرے شعور سے بہرہ ور تھا۔ اس معاشرہ کی تخلیق میں ان لوگوں نے حصہ لیا، جنہوں نے اپنے قیام مکہ میں آغوش نبوت میں تربیت پائی تھی۔

چنانچہ آج اسی قسم کے مثالی معاشرے کو دیکھنے کی تمنا ہماری عزیز ترین تمنا ہے، جسے بروئے کار لانے کے لئے ہمیں از سر نو اپنے نظام تعلیم و تربیت کا جائزہ لینا ہوگا، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ہم جس تعلیم کے سانچے میں ڈھل کر باہر آرہے ہیں، کیا وہ ہمیں بلند نصب العین عطا کرتا ہے یا لیاولولہ، عزم، صبر و تحمل، ضبط و نظم اور ذوق عمل سے نوازتا ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں، کہ ہم نے نیک تمناؤں کے ساتھ ابتدائی تعلیم سے لے کر دانش گاہ تک اسلامیات کا مضمون بھی رکھا۔ لیکن اس بات سے بھی مجال انکار نہیں کہ تعلیم و تربیت سے وابستہ مقاصد پورے نہیں ہوئے۔ اخلاقی بے راہروی ایک ایسی برائی ہے جو ہر شکل اور صورت میں مکروہ تصور کی جاتی ہے۔ لیکن جب اخلاقی قدریں تعلیمی اداروں میں راہ نہ پاسکیں تو یہ امر انتہائی افسوس ناک شمار کیا جاتا ہے۔ استاذ اور طالبعلم کا یہ مقدس رشتہ، کہ لوگ باوضو ہوکر اپنے استاذ سے ملنے جاتے تھے، آج افسانہ بن کر رہ گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ خراسان میں سرکاری مدارس کے افتتاح پر علماء نے صف ماتم بچھائی تھی کہ آج علم کی حرمت پر حرف آگیا ہے، لیکن آج ہمیں استاذ شاگرد کے مقدس رشتے کے ٹوٹنے پر ماتم کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تعلیم اور اخلاق دونوں انحطاط کا شکار ہوئے۔ مادی اغراض، ہوا و ہوس اور نام و نمود کی فضا میں

علم اور اخلاص کا سر بلند ہو تو کیسے ؟ رومی نے اسی لئے کہا تھا کہ جب علم کا مقصد تزکیہ قلب ہوتا ہے تو وہ انسان کا رفیق بنتا ہے لیکن جب اس کا رجحان جسم کی طرف ہوتا ہے تو پھر وہ وبال جان اور سانپ بن جاتا ہے۔ چنانچہ اس مبارک تقریب پر ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اسلامیات اور تاریخ اسلام سے متعلق پڑھائی جانے والی کتابیں کس حد تک علمی ہیں، اور کہاں تک ہمارے مقصد کو پورا کرتی ہیں ؟ اس کے بعد ان مضامین کے اساتذہ کی علمی اور تدریسی خدمات کا بھی جائزہ لینا چاہیے۔ اس بات سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ نظام تعلیم و تربیت کا بے لاگ جائزہ لئے بغیر مثالی معاشرہ کی تخلیق کا خواب ادھورا رہے گا۔ دانش گاہوں میں بورڈز برائے اعلیٰ تعلیم اور قومی تعلیمی کونسل اس سلسلہ میں مثبت قدم اٹھا سکتے ہیں۔

اس مبارک تقریب کا دوسرا تقاضہ یہ ہے کہ ہم رسول کریمؐ کی سیرت طیبہ پر مستند کتابیں لکھوائیں تاکہ انسان اپنے موجودہ مسائل میں سیرت رسولؐ سے روشنی حاصل کرسکے۔ ہمیں اس بات کا شدت سے احساس ہونا چاہئے کہ اگر آج رسول کریمؐ بنفس نفیس ہم میں تشریف فرما ہوتے تو انسان کو جنگ سے بچانے اور اقتصادی نا ہمواری کو ختم کرنے کے لئے کیا کیا تدابیر اختیار فرماتے ؟ غرض کہ وقت کی اہم ضرورت یہ ہے کہ ایک سوچے سمجھے منصوبہ کے تحت آپ کی سیرت طیبہ لکھی جائے۔ اس سے تعلیم و تربیت کا مقصد بھی پورا ہوگا، اور بین الاقوامی مسائل کے سلجھانے میں ہمیں اپنا کردار ادا کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ ورنہ بلند بانگ دعوؤں سے کبھی کسی کو منزل نہیں ملی۔ بلکہ سنجیدگی سے ہماری یہ رائے ہے کہ ہمیں کچھ وقت کے لئے اپنے دعوؤں اور تقریروں سے یک قلم دستبردار ہوکر خاموش ہوجانا چاہئے، تاکہ پوری دلجمعی اور سکون سے ضمیر کی آواز کو جو خارجی شور و غل میں دب کر رہ گئی ہے، سن سکیں اور اپنی داخلی اصلاح کے لئے ایک نئے عزم کے ساتھ کوئی قدم اٹھائیں۔ عید میلاد الرسولؐ کی تقریب پر اگر ہم ایسا کرنے میں کامیاب ہوگئے، تو یہ ہم سب کے لئے ایک نیک فال ہوگی۔

— — — —

افکار پریشان

ڈاکٹر محمد اقبال پی ایچ ڈی

ترجمہ : فضل احمد شمسی

غالباً نیاز فتح پوری کا واقعہ ہے کہ وہ ایک دفعہ اکبر الہ آبادی سے ملے تو اکبر نے انھیں اپنا یہ شعر سنایا :

بزم عشرت کہیں ہوتی ہے تو رو دیتا ہوں
کوئی گزری ہوئی صحبت مجھے یاد آتی ہے

نیاز نے کہا یہ شعر اچھا ہے لیکن آپ کا ایک دوسرا شعر مجھے زیادہ پسند ہے۔ اکبر نے بے تابی سے اس شعر کے بارے میں پوچھا تو نیاز نے اکبر کا یہ شعر پڑھا :

آرزو دل میں ہے اک شخص سے ملنے کی بہت
نام کیا لوں کوئی اللہ کا بندہ ہوگا

اکبر اس شعر کو سن کر آبدیدہ ہو گئے، اٹھ کر نیاز کو گلے لگایا اور کہا: تم نے مجھے بھولا ہوا اکبر یاد دلا دیا۔

اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ شعر کہنے کے لئے جس خون جگر اور گرمی قلب کی ضرورت ہے، فطرت نے اس سے اکبر کو نوازا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بھی اکبر کے مداح تھے۔ ایک دفعہ اکبر نے کہا :

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

اس شعر پر ڈاکٹر اقبال نے ۱۷ دسمبر ۱۹۱۴ء کو اکبر کو لکھا: ''آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرہ میں بند کردیا یا یوں کہئے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے،، ۔ اس خط کے بعد اقبال نے ۱۸ اگست ۱۹۱۷ء میں لکھنؤ کے ایک معروف انگریزی پرچے 'عہد نو' (The New Era) میں ہیگل، اکبر اور نیٹشے، جلال الدین رومی کے نام سے ایک مختصر مضمون 'افکار پریشان' کے نام سے لکھا۔

علامہ اقبال کا تمام منظوم اور منثور کلام کسی نہ کسی انداز سے یکجا کرکے چھاپ دیا گیا ہے، لیکن ان کے کسی اردو مجموعے میں 'عہد نو' کا یہ قیمتی مضمون ہمیں نظر نہیں آیا۔ چنانچہ ہم 'فکر و نظر' کے اس خاص شمارے میں اس مضمون کو ترجمے کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

مدیر

STRAY THOUGHTS

(BY DR. MOHAMMAD IQBAL Ph.D.)

(I)

TOUCH OF HEGELIANISM IN LISANUL 'ASAR AKBAR.

To the great German Idealist Hegel creation means the Absolute Reason leaving its absoluteness and returning to itself by visualising or objectifying itself in the form of a Universe which, in its essence, is no more than the unity of the Absolute Reason powdered up in a visible, perceptible plurality. Whether this process of return is temporal or non-temporal (for on this point Hegelians differ) it is clear that according to the Master its motive-force is the necessarily self-contradictory categories through which the Absolute Reason has to pass synthetically to regain its primeval Absoluteness. At the beginning of the process, since we are distant from the original Absoluteness, the contradictions are sharp and mutually exclusive, but when we approach the end of the process their sharpness begins to disappear until we reach the Absolute Idea in which all contradictions embrace each other, and are transformed into a single

unity. Thus the central idea of Hegel's Philosophy can be summed up in a few words — Infinite becoming Finite and regaining itself through a synthesis of self-evolved oppositions. The life of the universe, then, is necessarily constituted by a perpetual conflict of opposing forces. This brief sketch of Hegel's Idea, I am afraid, is not quite luminous, but Iventure to hope it will assist you in realising the depth of Akbar's apparently simple verse.

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے عقل عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

The endless conflict of Nature's creative forces is too palpable to escape the observation of poets and thinkers. Tennyson has perhaps given it a fuller and more pathetic expression: and our own Urfi has seized it in a majestic verse:

بچشم مصلحت بنگر مصاف نظم ہستی را
کہ ہر خارے دریں وادی درفش کاویان بینی

The special feature of Akbar, however, is that in a few simple and well-chosen words he reveals to you not only the conflict, but also the cause (i.e. Limitation of the Limitless) which has generated it. And in the words عقل and عقیدہ he further suggests that this conflict is not limited to the material Plane (عنصر) only but extends itself to the mental plane as well. In Alexander's well-known book——— "Moral Order and Progress" ———you will find how our ideas, ideals, beliefs and modes of life are constantly engaged in a quiet bloodless fight, and how they displace, kill and absorb one another.

(2) NIETZSCHE AND JALAL-UD-DIN RUMI.

Comparisons, they say, are odious. I want, however, to draw your attention to a literary comparison which is exceedingly instructive and cannot be regarded as odious. Nietzsche and Maulana Jalal-ud-din Rumi stand at the opposite poles of thought; but in the history of Literature and thought it is the points of contact and departure, which constitute centres of special interest. In spite of the enormous intellectual distance that lies between them these two great Poet-Philosophers seem to be in perfect agreement with regard to the practical bearing of their thought on life. Nietzsche saw the decadence of the human type around him, disclosed the subtle forces that had been working for it, and finally attempted to adumbrate the type of life adequate to the task of our planet. "Not

how man is preserved, but how man is surpassed," was the keynote of Nietzsche's thought. The superb Rumi—— born to the Moslem world at a time when enervating modes of life and thought, and an outwardly beautiful but inwardly devitalising literature had almost completely sucked up the blood of Moslem Asia and paved the way for an easy victory for the Tartar —-- was not less keenly alive than Nietzsche to the poverty of life, incompetence, inadequacy and decay of the body-social of which he formed a part and parcel. See with what unerring insight he describes the *corroding disease of his society and suggests the ideal type of Moslem* manhood ——

دی شیخ باچراغ همی گشت گرد شهر — کزدام ودد ملولم انسانم آرزوست
زیں همرهان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

لسان العصر اکبر کے افکار میں فلسفہ ہیگل کی جھلک

عظیم جرمن مثالیت پسند مفکر ہیگل کے یہاں تخلیق سے مراد عقل مطلق کا اپنی مطلقیت کو چھوڑ دینا اور پھر تشکیل مرئی یا تجسیم کے ذریعہ ایک ایسی کائنات کی صورت میں مراجعت ہے جو اپنے اصل میں عقل مطلق کی مرئی یا قابل ادراک کثرت میں منتشر وحدت کے سوا کچھ نہیں ۔ بحالی کا یہ عمل زمانی ہو یا غیر زمانی (ہیگل کے پیرو کار اس بارے میں مختلف‌الخیال ہیں) یہ امر واضح ہے کہ استاذ کے خیال میں اس عمل کے محرک وہ لازمی طور پر فی نفسہ متناقض مقولات ہیں جن کے امتزاج ہی سے(۱) عقل مطلق اپنی قدیم مطلقیت کو دوبارہ حاصل کرتی ہے ۔ چونکہ عمل (بحالی) کی ابتدا میں ہم اصلی حالت کی مطلقیت سے دور ہوتے ہیں، اس لئے تناقضات تیز اور آپس میں مانع ہوتے ہیں، لیکن جیسے جیسے ہم عمل کے اختتام کے قریب آنے لگتے ہیں ان کی تیزی غائب ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ ہم تصور مطلق تک آجاتے ہیں جس میں تمام تناقضات ایک دوسرے سے بغلگیر ہوجاتے ہیں اور ایک وحدت میں متبدل ہوجاتے ہیں(۲) ۔ اس طرح ہیگل کے فلسفہ کے مرکزی

خیال کو چند الفاظ میں ادا کیا جا سکتا ہے ''لامتناہی کا متناہی بن جانا اور از خود پیدا شدہ اختلافات کے امتزاج سے اپنی بحالی''۔ پس یہ لازم آیا کہ حیات کائنات مخالف طاقتوں کے تصادم سے مرکب ہے۔ میں جانتا ہوں کہ ہیگل کے تصور مطلق کا یہ مختصر سا خاکہ فی الحقیقت بصیرت افروز نہیں۔ لیکن میں یہ امید کرنے کی جسارت کر رہا ہوں کہ اکبر کے بظاہر سادہ سے شعر

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

کی گہرائی کا اندازہ لگانے میں یہ خاکہ آپ کی مدد کرے گا۔

فطرت کی تخلیقی طاقتوں کا ناقابل اختتام تصادم اس قدر قابل ادراک ہے کہ وہ شعرا اور مفکرین کے مشاہدے سے بچا نہیں رہ سکتا تھا۔ ٹینی سن (Tennyson) نے شاید اسے زیادہ مکمل درد انگیز اسلوب میں پیش کیا ہے، اور ہمارے عرفی نے اس کا احاطہ ایک پر شکوہ شعر میں کیا ہے:

بچشم مصلحت بنگر مصاف نظم ہستی را
کہ ہر خارے دریں وادی درفش کاویاں بینی[۳]

تاہم اکبر کی خاص بات یہ ہے کہ وہ چند سادہ اور مناسب الفاظ میں نہ صرف اس تضاد کو آشکار کردیتے ہیں بلکہ اس کا سبب جس سے کہ وہ معرض وجود میں آتا ہے (یعنی غیر محدود کی تحدید) بھی بتادیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ''عقل'' اور ''عقیدہ'' کے الفاظ کے استعمال سے وہ یہ خیال بھی دلاتے ہیں کہ یہ تصادم صرف عنصر کی سطح تک محدود نہیں بلکہ اس کا پھیلاؤ ذہن کی سطح تک ہے۔ الیگزینڈر کی معروف کتاب Moral Order and Progress

میں آپ یہ دیکھیں گے کہ ہمارے تصورات، نصب‌العین، اعتقادات اور طرز زندگی کیونکر ایک خاموش اور بے کشت و خون کشمکش میں مستقل طور پر لگے رہتے ہیں اور کس طرح وہ ایک دوسرے کو ہٹا کر ان کی جگہ لیتے، ان کو فنا کرتے اور ان کو مدغم کرتے رہتے ہیں ۔

(۲)

نیٹشے اور جلال الدین رومی

کہا جاتا ہے کہ تقابل ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ لیکن میں آپ کی توجہ ایک ایسے ادبی تقابل کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں جو بے انتہا سبق آموز ہے اور جسے ناپسندیدہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیٹشے اور مولانا جلال الدین رومی عالم فکر کے مخالف قطبین پر واقع ہیں۔ لیکن ادب اور فکر کی تاریخ میں وہ نقطے ہی خصوصی دلچسپی کا مرکز ہوتے ہیں جو نقطہ ہائے اتصال و انفصال ہوتے ہیں۔ اس وسیع ذہنی خلیج کے باوصف جو ان کے درمیان واقع ہے، یہ دو عظیم شاعر — فلسفی زندگی سے متعلق اپنے خیالات کے عملی پہلو میں مکمل طور پر یکساں نظر آتے ہیں(۴)۔ نیٹشے کو اپنے ماحول میں نوع انسانی کا انحطاط نظر آیا، اس نے ان غیر مرئی طاقتوں کو منکشف کیا جو اس انحطاط کے لئے کوشاں تھیں، اور بالآخر اس طرز زندگی کی جھلک دکھانے کی کوشش کی جو ہمارے سیارے کے ذمہ کام کے لحاظ سے موزوں ہے۔ نیٹشے کی فکر کا بنیادی عنصر تھا: ''یہ نہیں کہ انسان کو کس طرح برقرار رکھا جاتا ہے بلکہ یہ کہ انسان پر فوقیت کیونکر حاصل ہوتی ہے،،۔(۵) عظیم رومی جو اس وقت مسلم دنیا میں پیدا ہوا جب کہ ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں کو سلب کرلینے والے طرز زندگی، فکر اور بظاہر دلکش لیکن بباطن بے جان کردینے والے ادب نے مسلم ایشیا کا تقریباً سارا خون نچوڑ لیا تھا اور تاتاریوں کی بلا مزاحمت

فتح کے لئے راہ ہموار کردی تھی، وہ کسی طور بھی اس سماجی جسم، جس کا وہ لازمی حصہ تھا، کی افلاس حیات، نااھلیت، ناکافی ہونا اور انحطاط پذیری کے بارے میں(٦) - نیٹشے سے کم حساس نہ تھا - دیکھئے وہ اپنے معاشرے کو گھن کی طرح لگنے والے مرض کی کس بصیرت سے تشخیص کرتا ہے اور مسلمانیت کا مثالی نمونہ پیش کرتا ہے :

دی شیخ با چراغ ھمی گشت گرد شہر
کزدام و دد ملولم وانسانم آرزوست

زیں ھمرھان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

تحشیہ از مترجم

۱ - ''امتزاج ھی سے'' کی جگہ اقبال یہ ترکیب استعمال کرتے ھیں - ''جس میں سے عقل مطلق کو امتزاجاً گزرنا پڑتا ہے'' !

۲ - منطقی اعتبار سے ''تناقض'' (Contradiction) اس نسبت (Relation) کو کہتے ھیں جو مندرجہ ذیل نوع کے دو قضیوں کے درمیان ھوتا ہے : ''الف ب ہے'' اور ''الف ب نہیں ہے'' - جن دو اشیاء میں یہ تعلق پایا جاتا ہے ''متناقض'' یا نقیض'' (Contradictories) کہے جاتے ھیں - اس نسبت کی خصوصیت یہ ہے کہ جن دو اشیاء کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے وہ دونوں(۱) آپس میں مانع (Exclusive) ھوتے ھیں، یعنی اگر وہ اشیاء قضیے ھوں، تو دونوں صحیح نہیں ھو سکتے اور اگر وہ صفات ھوں تو دونوں ھی کسی بھی شئے پر بہ یک وقت محمول نہیں کئے جاسکتے - اور (۲) دونوں مل کر

جامع (Exhaustive) ہوتے ہیں یعنی اگر وہ دونوں قضیے ہوں تو دو میں سے ایک کا صحیح ہونا لابدی ہو اور اگر صفات ہوں تو چاہے کسی بھی شئے کو لے لیں ان دو میں سے ایک صفت کو اس شئے پر محمول کیا جانا لابدی ہو۔ چنانچہ تناقضات میں '' تیزی '' کا استعمال اچھوتی نکتہ آفرینی ہے۔

یہاں پر یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ نکتہ آفرینی اقبال کی نہیں بلکہ خود ''استاذ'' (ہیگل) کی ہے۔ ہیگل کے ایک عظیم مفکر ہونے سے کسی کو انکار نہیں لیکن امر واقع یہ ہے کہ منطق کی صحیح تربیت نہ رکھنے کے باعث ہیگل نے منطق کی مصطلحات کا بے محل استعمال کیا ہے بلکہ یہاں تک بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کے فلسفہ کی اساس ہی مصطلحات کے بیجا استعمال پر ہے۔

۳۔ عرفی کے اس مشہور قصیدہ کا شعر جو خانخانان عبدالرحیم خان کی مدح میں کہا گیا تھا اور جس کا مطلع یہ ہے:

زخود گردیدہ بربندی چگویم کام جان بینی
ہماں کز اشتیاق دیدلش زادی ہماں بینی

۴۔ اقبال کی مراد شاید یہ ہے کہ: زندگی کے عملی پہلو سے متعلق اپنے خیالات کے رجحانات میں رومی و نیٹشے یکساں تھے۔ (شاید انہوں نے '' bearings '' لکھا ہو جو '' s '' کے بغیر چھپ گیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ''Practical bearings'' سے اقبال کا مطلب ان رجحانات سے ہو جو عملی پہلو سے متعلق ہیں)۔

۵۔ اس سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ نیٹشے کے سامنے اصل مسئلہ انسانیت کا معیار برقرار رکھنا نہ تھا بلکہ ایک ایسے معیاری بشر کا حصول تھا جسے انسانیت سے بالاتر قرار دیا جا سکے۔

- یہ جملہ اقبال کی تیز رفتار و شاعرانہ طبیعت کا غماز ہے۔

اقبال کی مراد یہ ہے کہ رومی جس معاشرہ کا ایک فرد تھا وہ بے جان ہو رہا تھا (افلاس حیات) اس میں اپنے آپ کو برقرار رکھنے کی صلاحیت باقی نہ رہی تھی (نااہلیت)، اس میں اپنے افراد کی ضروریات کو پورا کرنے کے سائل کافی نہ رہے تھے۔ (ناکافی ہونا)، اور اب اس میں اپنے افراد کو مجتمع رکھنے کی صلاحیت بھی باقی نہ رہی تھی (انحطاط پذیری)۔

* * * *

نئی مطبوعات

زمیندار اور کسان (اسلام کے صدر اول میں)

از ڈاکٹر ضیاء الحق ۔

یہ کتاب اسلام کے نظام اراضی، مزارعت، ملکیت زمین اور دوسرے اہم اقتصادی مسائل پر بحث کرتی ہے ۔

قیمت فی جلد ٦٥ روپے

ضخامت، ۱۰۰ صفحات ۔

اسلام کا فلسفہ قانون

ڈاکٹر خالد مسعود ۔

معاشرتی تغیر و تبدل اور قانون کے موضوع پر امام شاطبی کے حوالے سے ایک تحقیقی کاوش ۔

قیمت فی جلد ٥٠ روپے

ضخامت، ٣٥٥ صفحات ۔

عزالدین سلمی

سید رضوان علی ۔

ساتویں صدی ہجری کے عظیم مسلمان مصلح کی زندگی اور کارناموں پر ایک کتاب مدون ۔

قیمت فی جلد ٢٥ روپے

ضخامت، ۱۳۷ صفحات ۔

ملنے کا پتہ ۔ سرکولیشن منیجر ۔ ادارہ تحقیقات اسلامی پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵
اسلام آباد

تفسیر سورة الاخلاص

عبدالرحمن طاهر سورتی

قل هو الله احد * الله الصمد * لم یلد ولم یولد * ولم یکن له کفوا احد ۔

ترجمه :۔ کہه دیجئے، وہ الله یکتا ہے، الله ہی صمد ہے، نه اس نے جنا اور نه وہ جنا گیا، اور اس کا کفو کوئی نہیں ہے ۔

اس سورة میں الله کی صفت وحدانیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یه کہا گیا ہے که الله تعالی اپنی ذات و صفات میں بے ہمتا و یکتا اور منفرد ہے ۔ توحید کا یه تصور انسانی ذہن کو اوہام و خرافات سے صاف کرکے الله کی ذات کا وہ خالص تصور بخشتا ہے جس میں کوئی شخصیت اس کی شریک نہیں رہتی ۔ اس سورة کو ''اخلاص،، اس لئے کہا گیا که یه شرک سے نجات دے کر انسان کو خالص توحید کا درس دیتی ہے اور ان تمام طاقتوں کو جو الله کے مقابله میں لائی جاتی ہیں، محکوم و مغلوب قرار دے کر مقام الوہیت سے ہٹا دیتی ہے ۔

شرک جس طرح فرد کی عظمت کا دشمن ہے، اسی طرح وہ پورے انسانی معاشرہ کی فلاح و بہبود کی راہ روک کر اسے علم و فکر اور غور و تدبر سے دور کرکے فرسودہ رسوم کا پابند بنا دیتا ہے ۔ نظریه توحید انسان کو اپنے اور الله کے مقام سے باخبر کر کے اسے بلند مقصد کے حصول کے لئے صراط مستقیم

پر گامزن کر دیتا ہے ۔ اور انسان کائنات کو مسخر کرتا ہوا اپنی ذات، معاشرہ اور کائنات کو حسین بنانا چلا جاتا ہے ۔

یہ سورۃ مکی ہے : اور اس کے سبب نزول کے بارے میں روایت ہے کہ بعض عربوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ کے بارے میں دریافت کیا کہ اس کا نسب نامہ کیا ہے اور اس کی ذات و صفات کیا ہیں ؟ اس پر یہ سورۃ نازل ہوئی، لیکن مفتی محمد عبدہ لکھتے ہیں کہ ان کے سوال کرنے پر اس سورۃ کا نزول موقوف نہ تھا، درحقیقت توحید کی یہ تعلیم تو ایسی بنیادی حیثیت رکھتی تھی کہ جسے اختصار و کمال کے ساتھ ایک سورۃ میں بیان کرنا نہ صرف اہل مکہ یا اہل کتاب کی، بلکہ عالم انسانیت کی بھی بنیادی ضرورت تھی، جسے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ذریعہ پورا کیا گیا ہے ۔(١)

اس سورۃ میں نہایت اختصار سے توحید کا وہ پہلو بیان کیا گیا ہے جس میں اکثر انسان غلطی کرکے شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں :

یہ تصور کہ اللہ تنہا کائنات کے نظم و نسق کو نہیں چلا سکتا، بلکہ اسے مددگاروں کی ضرورت ہے تو پھر یقیناً وہ مختلف امور میں ان کا سہارا لیتا ہوگا، لہذا کیوں نہ ہم ان سہاروں سے رجوع کر کے اپنی ضرورتیں پوری کرلیں ۔

یقیناً اللہ خیر ہے، عدل ہے اور نور، لہذا کائنات میں موجود شر، ظلم اور تاریکی کا اللہ سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، شر پر کسی اور طاقت کا اقتدار ہوگا، اس طرح یزداں و اہرمن کا تصور پیدا ہوا، شر سے بچنے کے لئے شر پر قدرت رکھنے والی طاقت سے اور خیر طلب کرنے کے لئے سر چشمہ خیر سے مدد لی جائے ۔

۱۰ ۔

دنیا میں ہر چیز کے وجود کا تعلق علت و معلول سے جوڑ دیا گیا ہے ، اللہ کیونکر بے سبب وجود میں آسکتا ہے؟ اس کا بھی ضرور آگے پیچھے کوئی ہونا چاہئے۔ اسے بھی تو اپنے دوام و بقاء کے لئے نسب کی ضرورت ہوتی ہو گی؟

یہ اور اس قسم کے تصورات جو کسی بڑی سے بڑی طاقتور شخصیت کے بارے میں انسانی ذہن سوچ سکتا تھا، عام ہو رہے تھے، اور توحید کا وہ ثبوت جو کائنات کی ہر شے بہم پہنچا رہی تھی، انسانی فکر سے اوجھل ہوتا چلا جا رہا تھا۔ جس کے باعث انسانیت بلندی سے پستی کی طرف لڑھکتی چلی جا رہی تھی۔

لوگ یہ تو مان لیتے ہیں کہ آسمان و زمین اور کائنات کا خالق خدا ہے، لیکن پھر وہ زمین و آسمان کے انتظام میں دوسروں کو بھی شریک کر لیتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ اللہ کے بارے میں ان کا تصور ناقص ہے۔ یہی وہ لغزش گاہ شرک ہے جہاں اکثر لوگ ٹھوکر کھاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر نبی اپنی قوم کو ایک اللہ کی عبادت اور طاغوت سے اجتناب کی ہدایت کرتا ہے۔ ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت (النحل : ۳۶) شرک کی ہر پیچ صورتوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

ان الشیطن یجری من ابن آدم مجری الدم : یعنی شیطان انسان کے رگ و پے میں خون کی طرح دوڑتا ہے۔ (۲)

اے کہ ندانی خفی را از جلی هشیار باش

اے گرفتار ابوبکر و علی هشیار باش

قرآن مجید کی تعلیمات کا ماحصل سورۃ الفاتحہ پیش کرتی ہے اور سورۃ الفاتحہ کا نچوڑ ”لا الہ الااللہ“ میں ہے، یہی وہ بنیادی کلمہ ہے جس

ہر کائنات کے نظام کا انحصار ہے اور جس کی شہادت کائنات کا ذرہ ذرہ
رہا ہے ۔ اور ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ مشاہدہ و تجربہ کے بعد علم کے ذر
اس کلمہ کی تصدیق کریں، فاعلم انه لا اله الا الله (محمد : ۱۹)

سورة اخلاص کی فضیلت سے متعلق متعدد احادیث مروی ہیں :-
ایک حدیث کے بموجب :

عن ابی سعیدالخدری ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال : والذی نف
بیدہ انہا لتعدل ثلث القرآن(۳)

ابو سعید خدری رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے
کہ آپ ص نے فرمایا : اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے،
سورة تہائی قرآن کے برابر ہے ۔

اس کی تشریح یوں کی گئی کہ قرآن مجید کے تین بنیادی موضوع ہ
توحید، رسالت، اور معاد اور یہ سورة ان میں سے ایک موضوع توحید سے مت
ہونے کی وجہ سے ثلث القرآن کہلائی ۔

مفتی محمد عبدہ لکھتے ہیں : یہ سورة آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پیغام کے اہم رکن پر مشتمل ہے، آپ ص کے پیغام کے تین ارکان ہیں : تو
و تنزیہہ، ۲- صالحات اور اس کے بالمقابل اعمال کو بیان کر کے عمومی حد
مقرر کرنا، اور یہی شریعت ہے ۔ ۳ ۔ بعد مرگ جی اٹھنے اور ثواب و عقاب
بدلہ پانے پر نفس کی کیفیات و احوال کا ذکر، چنانچہ پہلا رکن توحید
تنزیہہ ہے، تاکہ اس کے ذریعہ عرب و عجم کو شرک و تشبیہ کی تا
سے نکالا جائے ،یہی اصل ایمان اور رکن ارکان ہے ۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا
کہ اللہ نے لوگوں کے لئے جو عقیدہ لازمی قرار دیا ہے اس کی تعلیم اور ی

رسالت کی تکمیل کے لئے یہ سورۃ نازل فرمائی ۔(۴)

علماء کے ایک طبقے نے ''ثلث قرآن،، کی تاویل میں کہا ہے کہ قرآن مجید کے تین بنیادی موضوع ہیں : توحید، رسالت اور معاد، لیکن ہمارے خیال میں قرآن مجید کی بنیادی تعلیم توحید ہے ۔ یہی توحید دنیا و آخرت کی سعادت اور فلاح و کامیابی کی ضامن ہے ۔ توحید ہی اسلام کی وہ بنیادی تعلیم ہے جو تمام آسمانی تعلیمات میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے ، اور یہی وہ قدر مشترک ہے جس پر اتفاق کرنے کے لئے تمام ادیان الہی کے پیروؤں کو ''قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم،، (آل عمران : ۶۴) کی دعوت دی گئی ہے ۔ یعنی اے اہل کتاب ! آؤ ہم سب ایک ایسے کلمہ پر اتفاق کرلیں جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر تسلیم کیا جاتا ہے ۔

اسی آیت کریمہ میں آگے چل کر اس کلمہ کی تفسیر میں توحید کے تین بنیادی پہلوؤں کا بیان ہے ۔

۱ ۔ ان لانعبد الا اللہ۔

۲ ۔ ولا نشرک به شیئا۔

۳ ۔ ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ۔

یہاں پہلی بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کی جائے، یعنی کسی ذات میں یہ قوت نہ مانی جائے کہ وہ اشیاء کو تخلیق کر کے انہیں فطرت و سرشت بخشتا ہے، ان کے لئے ایسے قوانین وضع کرتا ہے جن کی وہ پابند ہوتی ہیں ۔ ہم تو صرف اللہ کے عطا کردہ خواص اور اس کی بخشی ہوئی فطرت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں ۔ یہ قوانین فطرت، کائنات کی ہر شے کو دئے گئے ہیں ۔ انہیں جاننا ان کے مطابق بننا اور ان سے استفادہ کرنا فطرت الہی سے ہم آہنگی اور اللہ کی عبادت ہے ۔ اللہ تعالی نے جس طرح جمادات، نباتات

و حیوانات میں مختلف خواص رکھے ھیں، جنھیں انسان مشاھدہ و تجربہ اور ع
کے ذریعہ معلوم کرتا جاتا ہے، اسی طرح اس نے انسانوں کی فطرت اور معاش
کے لئے اصول و ضوابط بنائے ھیں ان کا ذکر کتاب اللہ میں موجود ہے جو د
بینا سے کبھی اوجھل نہیں رہ سکتا، ان اصولوں کو معلوم کرنا اور ان
مطابق عمل کرنا عبادت ہے، الغرض توحید کا اولین مقام یہ ہے کہ ھم اللہ
سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔

توحید کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ھم کسی چیز کو اللہ کی صفات م
شریک نہ کریں، اس کی صفات کا ایسا بلند تصور پیدا کریں، جو اللہ کی شان
لائق ہے۔

توحید کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ دین کا سر چشمہ صرف اللہ کی ذات
اور کسی انسان کو حق نہیں کہ وہ ھماری دینی آزادی کو سلب کرے، ا
اللہ کی بخشی ھوئی وسیع حدود کو تنگ کرے، حکام، علماء یا رھبان اپنی طا
کے بل پر انسانوں کو اپنے سامنے جھکنے پر مجبور نہ کریں۔ شرک کا یہ پ
صرف حکام کے ذریعہ ھی تکمیل نہیں پاتا تاآنکہ ان کی تائید میں علماء د
بھی شامل نہ ھوں کیونکہ یہی طبقہ اپنے ھاتھوں سے لکھی ھوئی کتابوں
من عند اللہ کہہ سکتا ہے۔(۵)

قل ھو اللہ احد :

سورۃ کی اس پہلی آیت میں ذات باری تعالی کا اسم علم ''اللہ'' متع
ھو رھا ہے، اور اس کی صفت احدیت بیان کی جا رھی ہے، احد سے مراد وہ ذ
ہے جو یکتا و منفرد ہے اور کوئی چیز ذات و صفات میں اس سے ملتی ج
نہ ھو۔ ''لیس کمثلہ شئی'' تفسیر ابن کثیر میں ''احد'' کی شرح یوں ہے

الواحد الذی لانظیر له ولا وزیر له، ولا ندله ولا شبیه ولا عدیل، ولایطلق الا علی الله عزوجل لانه الکامل فی جمیع صفاته وافعاله .(۶)

ایک جس کا نہ کوئی نظیر ہو نہ وزیر (معاون و مددگار) نہ برابر کا نہ اس سے ملتا جلتا، نہ اس کی جوڑی کا، اور اس لفظ کا اطلاق اللہ عزوجل کے سوا کسی پر نہیں ہوتا اس لئے کہ وہی اپنی جملہ صفات اور اپنے تمام اعمال میں کامل ہے۔

امام راغب نے لکھا ہے کہ ''احد'' جب بطور وصف استعمال ہو تو سوائے اللہ کے کسی اور کے لئے استعمال نہیں ہوتا، تمام قوانین کا سر چشمہ صرف اسی ایک کے ہاتھ میں ہے، اور یہی چیز مشرکین کے لئے باعث تعجب تھی اور وہ کہتے تھے۔ اجعل الالہۃ الھا و احد ان ھذا لشیٔ عجاب .

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ وہی ذات جو بلاشرکت غیر کائنات کا نظام چلارہی ہے اور ہر چیز کو اس کی فطرت کے مطابق نشوونما دے کر انتہا کو پہنچا رہی ہے، تنہا اس قابل ہے کہ اس سے لگاؤ اور محبت کی جائے۔ اور بقیہ تمام محبتیں اس کی تابع بنا دی جائیں، والذین آمنو اشد حباللہ۔ ایک دل ہو اور کئی محبتوں میں گرفتار، تو اس سے فکر میں پراگندگی اور خیال میں انتشار پیدا ہوگا، جس کا نتیجہ مسلسل بے چینی و بے قراری اور بے عملی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

تفسیر اقبال :

علامہ اقبال نے 'اسرار خودی و رموز بے خودی' کے اواخر میں ''خلاصہ مطالب مثنوی'' در تفسیر سورۂ اخلاص (از صفحہ ۱۸۱ تا ۱۹۳) ''قل ہو اللہ احد'' کے تحت لکھا ہے کہ میں نے خواب میں حضرت ابوبکرؓ سے اپنی

پریشانی کا مداوا معلوم کرنے کی درخواست کی تو انھوں نے فرمایا: تم اپنا مداوا اور آب و تاب سورۃ اخلاص سے حاصل کرو، کائنات میں جو حرکت و حرارت اور رنگ و بو ہے، وہ سب کچھ اسرار توحید ھیں، تم خود بھی توحید کے رنگ میں رنگے جاؤ اور اس کے جمال کے عکس بن جاؤ۔ مسلم نام رکھ کر تمھیں دوئی سے وحدت کی طرف لایا گیا ہے، لیکن افسوس! تم ایک نہ رہے، علاقائی اور قومی تعصب نے تمھیں ترک و افغان بنا دیا ہے۔ ان خود ساختہ ناسوں کی اسیری سے رہا ہو جاؤ اور اپنی وحدت کو پارہ پارہ نہ کرو، تم ایک کے بندے ہو، دوئی کا سبق پڑھنا چھوڑ دو، اپنے اندر سے بھی دوئی کو نکال دو. . . تم نے ایک ملت کو سو ملتوں میں بانٹ کر اپنے قلعہ پر خود ھی شبخون مارا ہے۔ تم ایک ھو جاؤ اور توحید کو اپنے عمل سے مشہود بنالو، توحید کا جو پہلو غائب ہے اسے بھی عمل سے پیدا کرو، کیونکہ لذت ایمانی عمل سے نشوونما پاتی ہے اور جو ایمان عمل سے خالی ھو وہ مردہ ہے ۔

اللہ الصمد :

تفسیر مجاھد میں "صمد" کے پہلے معنی ھیں: وہ سردار جس کی سرداری آخری حدود تک پھیلی ہوئی ھو، دوسرے معنی ھیں ٹھوس اور بھرا ھوا، جس میں خلا اور کھوکھلا پن نہ ھو، تیسرے معنی ھیں وہ ذات جو نہ کسی کو جنے اور نہ اسے جنا گیا ھو اور جس کا کوئی ھمسر نہ ھو، یعنی "الصمد" کے آگے جو عبارت :۔ لم یلد ولم یولد۔ ولم یکن لہ کفوا احد ہے، یہ الصمد کی تفسیر ہے۔

وہ مقتدر سردار جس کے پاس لوگ اپنی ضرورتیں پوری کرانے کے لئے پہنچیں، ھر چیز جس کی محتاج ھو، اور جس کے احسانات و حکیمانہ کاریگری سے ھر چیز متاثر ھو لیکن وہ کسی کا مرھون منت نہ ھو، اختیارات اور قوتوں کا وہ مالک جس کی اجازت کے بغیر کوئی کام نہ ھوسکے اور جس کے حکم میں

کوئی شریک نہ ہو، وہ غنی جو ہر کام خود کر لے اور دوسرے اپنے تمام کاموں میں اس کے محتاج ہوں۔(۷)

وہ ذات جس سے قضاء حاجات میں رجوع کیا جائے، یا وہ ذات جو ہر مخلوق کی رعایت اور اس کے معاملات کی دیکھ بھال کرتی ہو اور اس کی طرف متوجہ رہے اور مخلوق کا اس کے بغیر نہ کام بنتا ہو نہ نظام قائم رہتا ہو جبکہ وہ ذات دوسروں سے بے نیاز و مستغنی ہو حتی کہ اپنی بقاء کے لئے وہ کھانے پینے کا بھی محتاج نہ ہو۔(۸) نہ اس میں کسی دوسری چیز کے داخل ہونے کا امکان ہے نہ وہ کسی خارجی شے کا محتاج ہے۔

صمد کے معنی سدا باقی رہنے والا، جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، جو مشکلات اور آفات میں مرجع بنے، سرداری، بزرگی اور شرف کی جملہ اصناف میں کمال تک پہنچنے والا بااختیار سردار، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں:- وہ ذات جو ہر ایک سے مستغنی و بے نیاز ہو، اور جس کی ہر ایک کو ضرورت ہو اور ہر ایک اس کا محتاج ہو، خوشی کے مواقع ہوں یا مصائب کی گھڑیاں، دونوں میں وہی مرجع اور اسی سے مدد طلب کی جائے، ذات کامل جو ہر عیب، نقص اور خامی سے پاک ہو، جو چاہے کرے، سخت اور ٹھوس جس میں خطا نہ ہو۔(۹) پکھتال نے اس کا مفہوم ایسی ذات کئے ہیں جس کی شروع سے انسانیت متلاشی ہے۔

صمد کا لفظ قرآن مجید میں اس سورۃ کے سوا کسی اور جگہ استعمال نہیں ہوا، اس لفظ نے اللہ کی جبروت و عظمت کو جس طرح اپنے اندر سمو لیا ہے یقیناً اسی کا وزن ہے، جس نے اس مختصر سی سورۃ کو گرانقدر اور عظیم مرتبہ بخشا ہے، ایک صحابی نے جب اسے چھوٹی سی سورۃ سمجھتے ہوئے

کم مرتبہ سمجھا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی قسم کھا کر کہا تھا کہ یہ سورۃ ثلث قرآن کا وزن رکھتی ہے۔ ایک روایت میں آپصلعم سے مروی ہے کہ اس سورۃ کی محبت تجھے جنت میں لے جائے گی۔ (۱۰) بلاشبہ اللہ کی صمدیت سے اس کی قدرتوں کے کمال کے بعد ذات باری تعالیٰ کی انفرادیت ابھر کر سامنے آ جاتی ہے۔

تفسیر اقبال :

علامہ اقبال اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں : بندۂ حق صمد سے دل لگا کر حدود و اسباب سے باہر نکل جاتا ہے۔ اس کی زندگی روز و شب کے چکر میں مقید نہیں رہتی۔ مسلم غیر اللہ سے بے نیاز ہوکر پوری دنیا کے لئے سراپا خیر بن جاتا ہے۔ وہ اپنی صلاحیتوں پر اکتفا کرتا ہے، دوسروں کے آگے دست سوال دراز نہیں کرتا، اپنے سامنے حضرت علیرض کی مثال رکھتا ہے جو نان جویں کھا کر خیبر شکن تھے، وہ اپنی بے مایگی، کمزوری اور بے بال و پری میں بھی اپنی خودی کا نگہبان ہوتا ہے۔ وہ مرد آزاد خود کو غیر ضروری پابندیوں سے گرانبار نہیں کرتا۔ ''اقلل من الدنیا تعش حرا،، اس کا ورد ہوتا ہے، اور اس کی غیرت کا یہ عالم ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کو فائدہ تو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا ہے لیکن غیر اللہ سے مدد کی کوئی توقع نہیں رکھتا، استغناء کی وجہ سے مرد مسلم جو ''اللہ الصمد،، کا زبانی قائل نہیں بلکہ ''تخلقوا باخلاق اللہ،، پر عمل کرتے ہوئے اپنے اندر صفت صمدیت کو اس درجہ اپنا لیتا ہے کہ بقول بو علی :

پشت پازن تخت کیکاؤس را   سر بدہ از کف مدہ ناموس را

علامہ اقبال غیوری و بے نیازی کی مثال امام مالکرحہ سے دیتے ہیں جو علم دین اور حدیث رسول اللہصلعم کا درس مدینہ منورہ میں دیتے تھے، خلیفہ وقت

ہارون الرشید نے انہیں عراق کے دارالخلافت بغداد، بڑی تنخواہ پر بلایا تو انھوں نے خلیفہ کی اتالیقی کی پیشکش نا منظور کرتے ہوئے کہا : میں خادم رسولﷺ ہوں، خاک مدینہ کو بوسہ دینا میری زندگی کا سبب ہے، یہاں کی رات میرے لئے عراق کی صبح سے زیادہ خوشگوار ہے۔ میں بندہٗ آزاد ہوں، تمہاری آقائی مجھے تسلیم نہیں، اگر تمہیں علمی استفادہ مطلوب ہے تو یہاں میرے حلقہ درس میں بیٹھ کر استفادہ کرو۔

مرد مسلم کا یہ استغناء اور اس کی غیرت و بے نیازی کا یہ مقام صمدیت ہے۔ وہ اپنی صلاحیتوں اور اپنی قوتوں کو نشوونما دیتا اور ان سے پورا پورا کام لیتا ہے ، وہ دوسروں کے ساز و آواز کا نقال اور زندانی افکار غیر نہیں ہوتا، اپنی کھیتی کو اپنی کوششوں سے سیراب و بار آور بناتا ہے، وہ غیروں کے بادہ و جام سے اپنی بزم آراستہ نہیں کرتا، اس کے انتخاب کا معیار اپنا ہوتا ہے، اپنی تراش خراش اور اپنا فیشن، مسلم اپنے اصول و آداب پر اس طرح پابند ہوتا ہے کہ اگر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں واپس تشریف فرما ہوں تو وہ اپنے پروانوں کو پہچان لیں، اس کا دل اس اندیشہ سے دہل جاتا ہے کہ کہیں میرا آقاﷺ مجھے پہچاننے سے انکار نہ کردے۔

لم یلد ولم یولد :

کسی نے عزیر کو اللہ کا بیٹا کہا اور کسی نے حضرت مسیح کو اور بہت سے لوگوں نے فرشتوں کے بارے میں یہ عقیدہ رکھا کہ وہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ پیدا ہونے والے سے پہلے کوئی دوسرا ہے، لہذا وہ قدیم نہیں بلکہ محدث ہے، پیدا ہونے والا اپنے وجود کے لئے دوسرے کا محتاج ہے، اور یہ صمدیت کے خلاف ہے، پھر جب وہ کسی ذریعہ سے پیدا ہوا تو اس کی صفات میں دوسرے بھی شامل ہوئے جن سے ورثہ میں ایسے یہ صفات ملی ہوں، لہذا اس کے ہم جنس اور شبیہ نہ ہونے کی نفی ہوگئی اور

وہ نہ قدیم رہا نہ اسے اولیت حاصل ہوئی۔

اگر اس کی کوئی اولاد ہے تو پھر بیوی بھی ہوگی، اور وہ فرد جو ا جوڑے کے بغیر کامل نہ ہو اسے کامل فرد نہیں کہا جا سکتا۔ غرضیکہ آیت اللہ کی ذات بے مثال اور اس کی فردیت کے کمال کو نہایت زوردار ا میں بیان کر رہی ہے، توالد اور تناسل کا رجحان دراصل فردیت کی ضد۔ فردیت کے کمال کا تقاضا ہے کہ خود اس میں بھی اس کے شبیہ و مثل کا وہ نہ ہو جو اس سے جدا ہوکر اس جیسا بن جائے، بھلا وہ فرد کیونکر کامل کہلاسکتا ہے جو خود اپنے اندر اپنے جیسے متعدد افراد رکھتا ہو۔ حقیقتاً کامل وہ ہوگا جس سے توالد و تناسل کا واسطہ نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ قر مجید میں جابجا اللہ کے بیٹے ہونے کی پرزور تردید ملتی ہے، ایک جگہ فرمایا

وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ۔ لقد جئتم شیئا ادا ۔ تکاد السموات یتفطرن و تنشق الأرض و تخر الجبال ھدا ۔ ان دعوا للرحمن ولدا ۔ (مریم ٨٨ - ٩١)

''اور انھوں نے کہا کہ اللہ نے بیٹا بھی رکھا ہوا ہے، یہ تو نہایت نا الزام ہے، اس قول سے تو آسمانوں کے ٹوٹ پڑنے اور زمین کے پھ پڑنے اور پہاڑ کے ڈہ جانے کا امکان ہے۔ اس بات پر کہ وہ اللہ کے ہونے کا اعلان کرتے ہیں''۔

غور فرمائیے اللہ کے بیٹے ہونے کے امکان سے کائنات کا نظام درہم بر ہونے کا امکان ہے، یعنی اس دعوے سے لازم آتا ہے کہ کائنات کسی ا نظام اور سنت اللہ کا اتباع نہیں کرتی بلکہ اس کے بہت سے قوانین فطرت جو ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں، لہذا کسی علم پر اعتماد مم نہیں ہوگا، ایک ہی قسم کے مشاہدات و تجربات سے جدا گانہ نتائج نکلیں

اور علم بے معنی شے ہوجائے گی، آسمانوں اور زمین کے بندھن ڈھیلے پڑ جائیں گے اور وہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں گے، یہی وجہ ہے کہ اللہ کا بیٹا بتانے والوں کے حق میں تنبیہ و تردید کا سخت لہجہ اختیار کیا گیا۔

تفسیر اقبال:

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں علامہ اقبال یہ تعلیم دینا چاہتے ہیں کہ امت مسلم کو رنگ و نسل کے اعتبار سے بالاتر ہوکر دین ابراہیمی کی پیروی میں اصول کا پابند ہونا چاہئے، اس کی دوستی اور دشمنی کا معیار حق و انصاف اور اصول کی پابندی ہونا چاہئے، کوئی سیاہ فام اگر اصول پرست اور حق کا ساتھ دینے والا ہے تو اس پر ہزار ظالم سفید فام نثار کئے جاسکتے ہیں، اسلام اپنے اصول اپنانے والوں کو حضرت سلمان فارسیؓ کی طرح اپنے ملک و قوم اور آباء واجداد سے بے نیازی کا سبق دے کر ''ابن اسلام،، کا رشتہ استوار کراتا ہے، اس کی نظر میں رنگ و وطن اور نسل و نسب کا تعصب اخوت دین میں رخنہ پیدا کردیتا ہے اور اس کی جڑیں سر زمین اسلام میں جگہ نہیں پاسکتیں۔

مسلم کے عشق رسولؐ کی مثال ابن مسعودؓ سے دیتے ہوئے جنہوں نے اپنے ایک بھائی کی وفات پر رو رو کر اپنی جان نڈھال کرلی کہ وہ دیدار نبیؐ سے محروم ہوگیا جب کہ میری آنکھ نور دیدار سے روشن ہے، علامہ اقبال اس عشق کے رشتہ کو محکم کرنے کی تلقین فرماتے ہیں کہ یہی اصل حیات واصل دین ہے اور جو ملک و نسب کے بندھنوں میں اسیر ہے وہ 'لم یلد ولم یولد، کے مفہوم سے بے خبر ہے۔

ولم یکن لہ کفوا احد :

امام راغب لکھتے ہیں کہ ''کفو،، کا لفظ قدر و منزلت، قابلیت و صلاحیت، منصب و مرتبت، شادی بیاہ اور مناکحت، جنگوں میں حصہ لینے اور اس قبیل

کے دوسرے کاموں میں مساوات و همسری کا مقابلہ کرنے اور ٹکر لینے والے کے لئے استعمال هوتا ہے، اس طرح گویا دو ایک قسم کی صلاحیت و قدرت اور قوت رکھنے والے ایک دوسرے کے هم رتبہ و هم پلہ، همسر اور برابر کے یعنی ایک دوسرے کے کفو هونگے۔

کسی اعتبار سے ایک دوسرے کا مثل و شبیہ خواہ وہ منصب و مرتبہ میں هو یا قوت و قدرت میں، شکل و صورت میں هو یا رنگ و نسل، جنس و نسب میں هو یا پیشہ میں، وہ ایک دوسرے کے لئے کفو هوں گے۔ امام مجاهدرح نے کفو کے معنے بیوی بھی کئے هیں۔ لیکن تفسیر ابن کثیر میں کفو کی تفسیر امام مجاهد سے اس طرح ہے :

لیس له من خلقه نظیر یساميه او قریب یدانیه، تعالی و تقدس و تنزه .
اس کی مخلوق میں کوئی اس کا نظیر نہیں جو اس سے بازی لگائے، نہ کوئی عزیز و قریبی ہے جو اس سے مقابلہ کرے، بلند اور مقدس و پاکیزہ ہے وہ ذات .

یعنی : اس کی ذات و صفات، اعمال و افعال اور وجود اپنا مثیل نہیں رکھتا، ذات باری تعالی کی یہ صفات جو اس سورۃ میں بیان هوئیں، اللہ کے بارے میں وہ معلومات فراهم کرتی هیں جن سے عقیدہ' توحید میں لغزش کے بنیادی سبب کی نشالدهی هوتی ہے۔

تفسیر تستری میں ہے کہ سورۃالاخلاص دراصل انسان کو اپنی بے مایگی اور افلاس کی خبر دیتی ہے اور جسے اپنی بے سروسامانی اور کمزوری و احتیاج کا علم هوجائے تو وهی حق پر ہے۔

جیسا کہ هم اوپر بیان کر آئے هیں توحید هی اصل دین و ایمان، اور خلاصہ تعلیمات قرآن ہے، تفسیر کشاف میں زمخشری سوال کرتے هیں : ,,یہ سورۃ باوجود اختصار کے تمام قرآن کے برابر کیوں هوئی ؟ پھر جواب دیتے هوئے کہتے

ھیں، کوئی چیز کسی وجہ سے عزت و مرتبہ پاتی ہے، اور اس سورۃ کو یہ بلند مقام اس لئے ملا ہے کہ یہ اللہ تعالی کی صفات، اس کے عدل و توحید کی جامع ہے ۔،، آگے چل کر وہ لکھتے ھیں :۔ علم معلوم کے تابع ھوتا ہے اس کے شرف سے شریف، اور اس کے گھٹیا پن سے سطحی ھوتا ہے، اور اس علم کا معلوم اللہ تعالی اور اس کی صفات ھیں، نیز یہ کہ کونسی صفات اللہ کے لئے روا ھیں اور کونسی ناروا، ظاھر ہے کہ اس جہت سے اس علم کو بلند و برتر مقام حاصل ہے ۔ یاد رہے جو اسے معمولی تصور کرتا ہے، وہ اپنی کور ذوقی کی وجہ سے ایسا کرتا ہے ۔ پھر وہ لکھتے ھیں :۔ اس سورۃ کا نام ''اساس،، (بنیاد) ہے اس لئے کہ یہ اصول دین پر مشتمل ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث قدسی ہے،

اسست السموات السبع والارضون السبع علی قل ھو اللہ احد .

میں نے ساتوں آسمانوں اور ساتوں زمینوں کی اساس قل ھواللہ احد پر رکھی ہے ۔

یعنی ان سب کو صرف اس لئے بنایا ہے کہ یہ سورۃ ، اللہ کی جو توحید اور صفات بیان کر رھی ہے، تمام مخلوقات اس کا ثبوت ھیں ۔(۱۱)

اس سورۃ پر امام زمخشری کا یہ تبصرہ کسی مزید وضاحت کا محتاج نہیں، بس ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ ھم کائنات اور اس کے نظام پر توجہ دے کر اللہ کی وحدانیت کے معترف بن جائیں ۔

تفسیر اقبال

اس آیت کریمہ کے مطالب کا خلاصہ اقبال کے ھاں یہ ہے کہ مسلمان کو بلند پروازی اور بالانشینی میں ایسا مقام حاصل کرنا چاھئے کہ کوئی اس تک نہ پہنچ سکے، وہ اپنے پروردگار کی نعمتیں حاصل کرے اور پھر وہ انھیں دوسروں تک پہنچائے ۔

امت مسلمہ دیگر اقوام میں بے ہمتا اور منفرد اس وقت ہوسکتی ہے وہ اپنا رشتہ ذات بے ہمسر سے قائم کرلے، جس کا اللہ والی ہو، دنیا میں عظمت کا کون شریک ہو سکتا ہے؟

مومن بالائے ہر بالا ترے
غیرت او بر نتابد ہمسرے

بحر و بر کی کوئی بڑی سے بڑی طاقت اس کی اطاعت سے منہ نہ سکتی کہ وہ خدائے عزوجل کا بندہ ہے، اس کا لا و الا باطل شکن و معا ہے اور یہی خیر و شر اور معروف و منکر کا پیمانہ ہے۔

اس کائنات کا حسین نغمہ، عدل و انصاف کا ترانہ، جود و سخا کی ہوا ان سب کا سرچشمہ مومن ھی کی ذات ہے، مومن کا قہر و غضب بھی ا کے لئے لطف و کرم ہوتا ہے۔ اس کی جنگ بدی کو ختم کرنے کے لئے کا مظہر ہے اور ''الا،، خیر اور معروف کی اقامت کے لئے اس کا ترجما وہ اپنے سامنے زندہ قرآن حکیم کی تعلیمات رکھتا ہے اور اسی لئے ذلت و اور جہل و ناداری اس کے پاس نہیں پھٹکتی۔

حواشی

۱۔ تفسیر جزعم، محمد عبدہ، ص ۱۲۶۔
۲۔ مسند احمد بن حنبل ج ۳ ص ۱۰۹۔
۳۔ زادالمسیر لابن الجوزی بحوالہ بخاری مسلم، تفسیر سورۃ الاخلاص۔
۴۔ تفسیر جزء عم، محمد عبدہ : ۱۲۶۔
۵۔ دیکھئے جملہ عربی و اردو تفاسیر میں مذکورہ آیت کی تفسیر۔
۶۔ دیکھئے سورۃ اخلاص کی پہلی آیت کی تفسیر۔
۷۔ دیکھئے، تفسیر مجاھد، تفسیر زادالمسیر لابن الجوزی، تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب۔
۸۔ تفسیر کشاف، از زمخشری و تفسیر تستری۔
۹۔ تفسیر قرطبی۔ تفسیر سورۃ الاخلاص۔
۱۰۔ تفسیر قرطبی۔
۱۱۔ تفسیر کشاف: زمخشری۔ تفسیر سورۃ الاخلاص

خطبات اقبال میں اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

خالد مسعود

مسئلہ اجتہاد پر ماضی قریب میں اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ یہ اصطلاح اجنبی نہیں رہی لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس اصطلاح کے مفہوم میں بہت سی تبدیلیاں بھی آئی ہیں جس کی وجہ سے اجتہاد کے مسئلے میں ابہام پیدا ہوگیا ہے۔ اقبال کے نظریہ اجتہاد پر لکھنے سے قبل اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ مسئلہ اجتہاد کیا ہے؟ اس طرح ہم صحیح اندازہ کر سکیں گے کہ اقبال نے اس مسئلے کی تحقیق میں اور اسے ایک نئے زاویے سے پیش کرنے میں کیا خدمت سر انجام دی ہے۔

آج اجتہاد جن معانی میں استعمال ہوتا ہے ان سب سے یہاں بحث تو ممکن نہیں، البتہ چند اہم مفاہیم پر گفتگو ہو سکتی ہے۔

۱۔ اجتہاد اور رائے :

تاریخ فقہ اسلامی کے آغاز میں اجتہاد ''رائے،، کے معنوں میں ابھرا۔ ''رائے،، کے مقابل ''علم،، کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی جس کے معنی حدیث کا علم تھا۔ اس سیاق و سباق میں اجتہاد کا مفہوم یہ تھا کہ حدیث کے نہ ملنے پر یا اس کا علم نہ ہونے پر ایک شخص کسی مسئلہ پر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کرتا تھا تو اسے ''اجتہاد،، کہا جاتا تھا۔ اس میں انکار حدیث یا ترک حدیث کا سوال نہیں تھا بلکہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ ایک عالم کسی

مسئله پر قرآن اور سنت سے ملنےوالی واضح دلیل کی عدم موجودگی میں ''سوچی سمجھی رائے،، دیتا تھا۔ یہ ''رائے،، اس عالم کی دانست میں سنت کے مقاصد کے مطابق ہوتی تھی اگرچہ وہ اس کے اثبات میں کوئی مخ آیت یا حدیث پیش نہیں کرسکتا تھا۔ اجتہاد کے اس مفہوم کی تائید معاذ بن جبل رض کی مشہور حدیث سے ہوتی ہے :

عن عمر بن الحارث ابن اخی المغیرۃ بن شعبہ عن ناس من اہل من اصحاب معاذ عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما بعثہ الی الیم ارأیت ان عرض لك قضاء کیف تقضی ؟ قال اقضی بکتاب اللہ قال فان یکن فی کتاب اللہ ؟ قال : فبسنۃ رسول اللہ ۔ قال فان لم یکن فی سنۃ اللہ قال : اجتہد رای ولا آلو۔

قال فضرب صدرہ ثم قال الحمد للہ الذی و فق رسول رسول اللہ لما رسول اللہ (۱)

'' جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (معاذ بن جبل رض) کو بھیجا تو ان سے یہ سوال کیا کہ تم کیسے فیصلے دو گے ؟ انھ کہا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلے دوں گا آپ نے پوچھا وہ (مسئلہ) کتاب اللہ میں موجود نہ ہو، انھوں نے کہا کہ (پھر) رسول اللہ کے مطابق، فرمایا کہ اگر سنت رسول اللہ میں بھی موجود نہ تو انھوں نے کہا کہ میں اپنی ''رائے سے اجتہاد،، کروں گا اور اس کوئی کسر نہیں اٹھا رکھوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اللہ کا شکر ہے کہ جس نے اپنے رسول کے رسول کو اس با توفیق دی جو اللہ کے رسول کی مرضی کے مطابق ہے،،

۲ ۔ اجتہاد اور قیاس :

اجتہاد میں ''رائے،، کا مفہوم بعد میں اپنے حقیقی معنی کھو بیٹھا

ایسے خواهش پرستی اور من مانی کا اظہار سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ امام شافعیرح نے اس کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا۔(۲) ان کے نزدیک کسی قضیے کا فیصلہ کرنے کے لئے قرآن اور حدیث کی طرف رجوع لازمی تھا اور اگر ان میں فیصلہ صراحت سے موجود نہ ہو تب بھی استدلال کے لئے بنیاد الہی کو بنایا جائے، وہ اس طرح کہ احکام قرآن و سنت میں وہ علت یا نشانی تلاش کی جائے جو مسئلہ زیربحث میں مشترک ہو یا ملتی جلتی ہو پھر اس کی بنیاد پر فیصلہ دیا جائے۔ استدلال کا یہ طریقہ ''قیاس،، کہلاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح اجتہاد کا دوسرا مفہوم سامنے آیا جس میں اجتہاد، جس کے بنیادی معنوں میں طریق استدلال کے سوال پر بے حد وسعت تھی، اب ایک مخصوص طریقے میں محدود کردیا گیا۔

امام شافعیرح کے ہاں ''اجتہاد،، اور ''قیاس،، مترادف معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایسے طریقے جو '' قیاس ،، سے ذرا بھی مختلف تھے وہ مذموم کہلائے۔ امام شافعی نے حنفی طرز استدلال استحسان کی مذمت کرتے ہوئے اسے ''تلذذ،، قرار دیا۔(۳) یا دوسرے الفاظ میں ''استحسان،، کا مطلب قانون الہی کے مقابلے میں اپنی خواهشات کی پیروی کرنا ہے۔ امام غزالی نے استحسان کے ساتھ مالکی طرز استدلال ''استصلاح،، کو بھی قانون سازی میں شمار کیا۔(۴)

اپنے ابتدائی دور میں ''قیاس،، عقلی طرز استدلال کا نام تھا اور اس کا تعلق یونانی منطق کے اس طریقے سے تھا جس میں صغری کبری مقدمات سے نتیجہ اخذ کیا جاتا تھا۔ لیکن امام غزالیرح نے مقاصد الفلاسفہ میں بڑی تفصیل سے تشریح کی کہ جن معنوں میں قیاس یقینی ہوتا ہے اس کے مقدمات بھی یقینی ہوتے ہیں وہ بدیہی ہوتے ہیں یا ضروری۔ لیکن فقہ میں مقدمات یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتے ہیں۔ اس لئے فقہی ''قیاس،، دراصل ''تمثیل،، کے معنوں میں ہے۔(۵) ابن تیمیہ اس سے اتفاق نہیں کرتے ان کے نزدیک فقہی ''قیاس،،

منطقی ''قیاس،، سے قطعاً مختلف نہیں۔ (٦) امام شاطبی نے بھی تفصیلی دلائل سے اس کی تردید کی ہے کہ فقہ کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ فقہ کے مقدمات یقینی ہیں۔(٧) اس لئے فقہی استدلال کے نتائج بھی ظنی نہیں یقینی ہوتے ہیں۔ اس طرح اجتہاد کا ایک تیسرا مفہوم سامنے آتا ہے۔ یعنی اکثر فقہا کے نزدیک طرز استدلال کے اعتبار سے اجتہاد غیر قطعی اور ظنی ہے۔ اس میں غلطی کا اور مزید یہ کہ آئندہ تبدیلی کا امکان موجود ہے جبکہ قرآن و سنت کے احکام قطعی اور یقینی ہیں۔

٣۔ اجتہاد اور عقلیت پسندی :

دور جدید میں مذکورہ بالا مفاہیم کی بگڑی ہوئی شکلیں مختلف معنوں میں ابھریں۔ چنانچہ پہلے مفہوم کے ضمن میں ''اجتہاد،، مطلق آزادی رائے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا اور بعض نے اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے اسے ''خود مختارانہ رائے کا استعمال،، قرار دیا۔ دوسرے مفہوم میں ''اجتہاد،، ''عقلیت پسندی،، کے معنوں میں بولا جانے لگا۔ گویا ''اجتہاد،، کے معنی ''عقل کا استعمال،، اور اس کی مخالفت ''عقل دشمنی،، کے مترادف ٹھہری۔

اجتہاد کے اس جدید مفہوم کو خاصی اشاعت ملی حتی کہ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنی ایک کتاب کا نام ہی ''اجتہاد،، رکھا۔(٨) کیونکہ اس میں اسلامی عقائد و اعمال کی عقلی توجیہ پیش کی گئی اور کتاب کا فقہی اجتہاد سے قطعی کوئی تعلق نہ تھا۔ اگرچہ بظاہر یہ خاصا ترقی پسندانہ مفہوم نظر آتا ہے لیکن اس میں جو چند بنیادی ابہام ہیں، اس کی وجہ سے اجتہاد کا مفہوم واضح ہونے کی بجائے مزید پیچیدگی کا شکار ہوا اور اجتہاد کے عمل میں رکاوٹ کا باعث ہوا۔ مسئلے کی وضاحت کے لئے اس ابہام کا تجزیہ نہایت ضروری ہے۔

دور اول میں ''اجتہاد،، ''عقلیت پسندی،، کے معنوں میں معتزلہ کی

تحریک کے دوران مستعمل ہوا۔ اور دور جدید میں قدامت پسندی اور جدت پسندی کے ٹکراؤ میں سامنے آیا۔ ان دونوں ادوار میں ''عقل،، مختلف معانی میں استعمال ہوئی ہے۔ معتزلہ کے ہاں عام طور پر ''عقل،، ''نظر،، کے معنوں میں بولا گیا ہے جس سے مراد مقدمات کی ترتیب سے نتائج حاصل کرنے کو کہا گیا ہے۔(۹) گویا ''عقل،، یونانی منطق کی بنیاد پر استدلال کو کہا جاتا ہے چنانچہ ''اجتہاد،، میں عقلیت پسندی کا مفہوم انہی معنوں میں ہے۔ دور جدید میں ''عقل،، ''سند،، کے مقابلے میں استعمال ہوا اور اس طرح جدید و قدیم کے درمیان فرق اور امتیاز کا معیار ٹھہرا۔(۱۰) یہاں ''عقل،، کا مفہوم یہ قرار پایا کہ کسی بات کو ماننے یا منوانے کے لئے کسی روایت یا شخص کی ''سند،، کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں جیسا کہ قرون وسطی میں ضروری تھا بلکہ اس کو عقلی بنیادوں پر دیکھا جائے گا۔ یہ عقلی بنیادیں کیا ہیں؟ ان سے عام طور پر سائنسی بنیادیں مراد لی جاتی تھیں، یعنی کوئی بات تبھی قابل قبول ہوگی جب اس کی اساس مشاہدے پر ہو اور اس کی تصدیق و توثیق ممکن ہو اور اس نتیجے پر استقرائی انداز سے پہنچا گیا ہو۔ اگر یہ ساری شرائط پوری نہ ہوتی ہوں تو ایسی بات عقلی طور پر قابل قبول نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں ''سند،، استدلال کے طریقے میں کسی مسئلے پر ''سند،، پیش کردی جائے وہ عقلی طور پر قابل قبول نہ بھی ہو تو اسے ماننا پڑے گا۔

مندرجہ بالا تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ''عقل،، ''طریق استدلال،، کے معنوں میں بولا جاتا ہے لیکن خلط مبحث اس وقت ہوتا ہے جب اسے ''ماخذ،، اور ''اساس،، سمجھ لیا جاتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں اجتہاد کے عمل میں عقل کو ''مرجع،، اور ''بنیاد،، تصور کیا جاتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ صحیح نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو مقدمات طے کئے گئے ہیں یا جن بنیادوں یا اصولوں سے نتیجہ اخذ کیا جا رہا ہے وہ ''عقل،، کے

لئے قابل قبول ہیں لیکن ان بنیادوں کو خود ''عقل،، نہیں کہا جاسکتا ۔ قانون میں اور اسی طور پر فقہ میں ''مرجع،، ''بنیاد،، ''اصول،، اور ''ماخذ،، دراصل معاشرہ کے عادات ہوتے ہیں ۔ البتہ اسلامی فقہ میں قانون کے بیشتر حصہ کا ماخذ وحی الہی اور اس کی نبوی تفسیرات ہیں، تاہم یہاں بھی عبادات کے علاوہ باقی امور کے سلسلے میں ''عادات،، ہی اصل ہیں ۔(۱۱) ایک مسلمان جس کی ذہنی پرورش ان اقدار میں ہوتی ہے جن کی بنیاد وحی الہی اور سنت نبوی پر ہے، اور اس کا معاشرتی زندگی کا تجربہ معاشرے کی عادات پر استوار ہوتا ہے تو اس سے ایک ''معاشرتی شعور،، اور ''وجدان،، پیدا ہوتا ہے ۔ یہی ''شعور،، اور ''وجدان،، اجتہاد کی بنیاد ٹھہرتا ہے۔ چونکہ اس عمل میں کوئی ''سند،، پیش نہیں کی جاتی اس لئے اکثر اس عمل کو عقل محض سے منسوب کر دیا جاتا ہے ۔

اجتہاد کے ''عقلیت پسندی،، کے مفہوم کی تشکیل کا ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ ''اجتہاد،، اور ''تقلید،، کی اصطلاحیں باہم متضاد مفاہیم کے طور پر سامنے آئیں ۔ تضاد کے عمل میں ''تقلید،، کے جتنے مفہوم بھی متشکل ہوتے رہے ان کے مخالف مفاہیم اجتہاد کے معنوں میں مستعمل ہوتے گئے ۔ انہی میں سے ایک ''اندھی تقلید،، کا مفہوم تھا جس کے معنی تھے کہ ''کسی دلیل کے بغیر اور بغیر کسی عقلی توجیہ کے کسی بات کو ماننا،، چنانچہ اس کے مقابلے میں ''اجتہاد،، کے معنی یہ ٹھہرے کہ ''دلیل کے ساتھ اور عقلی توجیہ کے ساتھ کسی بات کو تسلیم کرنا،، اور اسی طرح اجتہاد ''عقلیت پسندی،، کے مفہوم میں استعمال ہوا ۔

اجتہاد بمقابلہ تقلید:

مندرجہ بالا تین مفاہیم ماخذ فقہ یا ماخذ استدلال کے سیاق میں تھے لیکن اجتہاد کے دیگر مفاہیم تقلید کے متوازی مفاہیم کے طور پر سامنے

آئے۔ اس لئے ضروری ہے کہ تقلید کے مفہوم کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ خوش قسمتی سے حال ہی میں تقلید کے مسئلے پر ایک علمی اور تحقیقی کتاب سامنے آئی ہے۔ (۱۲) اس میں ''تقلید،، کے جو مختلف مفہوم سامنے آتے ہیں ان میں سے مندرجہ ذیل قابل توجہ ہیں :

۱۔ علم نہ رکھنے والوں کا اہل علم کی طرف رجوع کرنا۔(۱۳)

۲۔ لوگوں کا علماء سے شرعی مسائل پوچھنا، ان کا حکم بتانا اور لوگوں کا اس پر عمل کرنا۔ (۱۴)

۳۔ قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے اہل علم کی طرف رجوع کرنا۔(۱۵)

۴۔ اپنے فہم پر اعتماد کرنے کی بجائے قرآن و سنت کے کسی حکم کی تعبیر جو اسلاف میں سے کسی عالم نے کی ہو اس کو اختیار کرنا۔(۱۶)

۵۔ کسی عالم کے قیاس و اجتہاد پر اور علم و فہم پر بلا دلیل پوچھے اعتماد کرنا۔(۱۷)

۶۔ جس کا قول ماخذ شریعت میں سے نہ ہو اس کے قول پر دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کرنا۔(۱۸)

ان میں سے پہلے تین مفاہیم ہمارے موضوع بحث سے متعلق نہیں کیونکہ ان تینوں میں ''تقلید،، اصطلاحی معنوں میں استعمال نہیں ہوئی بلکہ اپنے عمومی معنوں میں استعمال ہوئی ہے جو اسی فطری اور سادہ رویے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کسی چیز کا علم نہ ہونے پر اس کے جاننے والے سے پوچھا جاتا ہے اور اس کی رائے پر عمل کیا جاتا ہے۔ اگلے تین مفاہیم اصطلاحی معنوں کی طرف لے جاتے ہیں ان میں سے آخری دو مفہوم میں زمانے کا تعین نہیں ہے، لیکن چوتھے میں زمانے کا تعین بھی مفہوم میں شامل ہے۔ اس کے لئے ''اسلاف،، کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے اس سے مراد کون ہیں ؟ صحابہ،

آئمہ مذاہب فقہ یا ''اسلاف دیوبند،، ؟ عام طور پر یہ سب بیک وقت بھی مراد لئے جاتے ھیں لیکن اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا تعین آئمہ مذاہب فقہ پر ھوتا ھے۔ صحابہ کے اقوال اور آراء سے فقہی مذاھب کے اساموں نے جن کو اختیار کیا اور اپنے فقہی نظام میں سمولیا محض انہی کی پابندی ھوگی، باقی اقوال یا ضعیف اور ناقابل استناد ھوں گے یا ان کی تاویل کی جائے گی۔ الغرض ''فقہی مذھب کی پابندی،، لازمی ھوگی۔ آئمہ کے بعد کے ادوار کے ''اسلاف،، کی ''تقلید،، بھی اسی دائرہ میں ھوگی۔ ''فقہی مذاھب،، کے حوالے سے ''تقلید،، کی تعریف کا ارتقاء بے حد اھم ھے ھم اس پر آگے چل کر بحث کریں گے۔ فی الحال مذکورہ بالا پانچویں اور چھٹے مفہوم کی تشریح کرلی جائے۔

پانچویں اور چھٹے مفہوم میں زمانے کا تعین نہیں ھے لیکن خالص اصطلاحی معانی میں ان دونوں مفہوموں میں سائل کے نقطہ نظر سے بات سامنے آتی ھے۔ جواب دینے والے عالم کے نقطہ نظر سے نہیں۔ ایک طرف تو ان دونوں مفاھیم میں سائل پہلے تین مفاھیم کی طرح غیر عالم نہیں بلکہ اسے اس بات کا علم ھے کہ جواب دھندہ کا قول اس کے اپنے قیاس و اجتہاد پر مبنی ھے اور ماخذ شریعت پر اس کی بنیاد نہیں ھے۔ پہلی صورت میں وہ اپنے قیاس و اجتہاد سے جواب دے رھا ھے۔ جس کی بنیاد ماخذ شریعت پر ھونا لازمی ھے۔ دوسری صورت میں وہ اس پابندی سے بھی آزاد ھے لیکن دوسری صورت میں اس بات کا امکان ھے کہ وہ کسی اور عالم کے ''قیاس و اجتہاد،، کی بنیاد پر رائے دے رھا ھو۔ ان مفاھیم میں ''تقلید،، کی تعریف کا ان دونوں پہلوؤں سے تعلق نہیں البتہ جو بات اصطلاحی طور پر قابل توجہ ھے وہ ھے ''دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کرنا،، گویا یہ معلوم ھوتے ھوئے کہ ان علماء کی رائے کی بنیاد ماخذ شریعت پر نہیں۔ ان سے دلیل مانگے بغیر ان کی پابندی کرنا تقلید ھے۔ اگر ایسا فعل غیر عالم سے منسوب ھوتو جیسا کہ ھم اوپر کہہ آئے ھیں، وہ اصطلاحی مفہوم میں داخل نہیں لیکن

اگر یہ فعل عالم سے منسوب ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اپنے ''اجتہاد،، کی بنا پر ایسا کہہ رہا ہے یا ''فقہی مذاہب،، کی تقلید میں یہ رائے دے رہا ہے۔ پہلی صورت میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ اجتہاد محض نہ ہو بلکہ اپنے فقہی مذہب کی پابندی ترک کرکے کسی اور فقہی مسلک کی بنیاد پر ایسا کہہ رہا ہو۔ چونکہ فقہی مذاہب کے ظہور کے بعد ''اجتہاد،، کے مفہوم کی وسعت محدود ہوتی چلی گئی ہے اس لئے مذکورہ بالا تعریفات میں ''اجتہاد،، وسیع تر مفہوم میں نہیں بلکہ محدود معانی میں استعمال ہوا ہے۔ الغرض یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''تقلید،، کےمندرجہ بالا مفاہیم کو ''فقہی مذاہب'' کی تقلید اور پابندی،، کے حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ تقلید کی اس تعریف کے بعد منطقی طور پر ''اجتہاد،، کا یہ مفہوم ٹھہرا : فقہی مذاہب کی پابندی نہ کرنا، ''فقہی مذاہب کا ترک،، فقہی مذاہب سے ہٹ کر رائے دینا،، ، ''فقہی مذاہب سے بالاتر ہوکر قرآن و سنت سے براہ راست استنباط کرنا،، وغیرہ۔ اس کے علاوہ چونکہ ''تقلید،، کے مفہوم میں ''فقہی مذاہب میں سے کسی ایک کی پابندی،، ضروری ہے اور مختلف فقہی مذاہب میں سے کبھی ایک کبھی دوسرے کو اختیار کرنا مذموم سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے ایک مخصوص فقہی مذہب کو چھوڑ کر کسی مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کرنا بھی بالواسطہ اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہوگیا۔

فقہی مذاہب کے ظہور کے بعد مختلف اسباب کی بنا پر ان مذاہب میں سے ایک کی پابندی لازمی سمجھی جانے لگی، اکثر و بیشتر تمام فقہی مسائل پر مستند آراء مدون صورت میں موجود تھیں۔ مفتی اور قاضی کے لئے یہ آسان تھا کہ وہ ماخذ شریعت کو دوبارہ کھنگالنے کی بجائے اس تیار مواد سے استفادہ کرے۔ آخر وہ وجوہات کیا تھیں جن کے تحت فقہی مذاہب کی پابندی کا رجحان شدت پکڑتا گیا اس وقت ان سے بحث مقصود نہیں۔ اس وقت یہ واضح

کرنا ہے کہ ''اجتہاد،، کا مفہوم کس طرح تاریخی طور پر ارتقا پذیر
پہلے دور میں ''اجتہاد،، اپنے عمومی مفہوم سے نکل کر ''قیاس،، کے ع
مفہوم سے وابستہ ہوا اور اس طرح یہ ماخذ فقہ کے نظریے کا لازمی حصہ
رہ گیا - دوسرے دور میں یہ ''فقہی مذاہب،، سے وابستہ ہوکر محدود ت
چلا گیا چنانچہ بعد کے ادوار میں اجتہاد کو مختلف مدارج میں تقسیم
گیا جس کی بنیاد مجتہد کے فقہی مذہب سے تعلق پر رکھی گئی - اس تقسہ
سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل ضروری ہے -

ابن الکمال الوزیر (م - ۹۴۰) نے طبقات الفقہا میں فقہا کو سات ط
تقسیم کیا ہے -(۱۹)

۱ - مجتہد فی الشرع (جو ماخذ شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کرے)
۲ - مجتہد فی المذہب (جو ایک مخصوص فقہی مذہب کی بنیاد پر اجتہاد
۳ - مجتہد فی المسائل (جو ایک مخصوص مذہب کے چند مسائل میں
کی اہلیت رکھتا ہو-)
۴ - اصحاب تخریج (جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مذہب کے اصو
مطابق سند لاسکے)
۵ - اصحاب ترجیح (جو دو یا زیادہ مختلف روایات میں اپنے فقہی مذھ
مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتا ہو)
۶ - اصحاب تمیز (جو اپنے مذہب کی قوی اور ضعیف اور مسلم یا ظا
نادر روایت میں تمیز کر سکتے ہوں)
۷ - مقلدین -

ابن الکمال نے پہلے تین کو مجتہدین میں شمار کیا اور باقی چ
مقلدین میں - احناف میں یہی تقسیم مشہور ہے - البتہ شوافع کے ہاں یہ

مختلف ہے ۔ ابن حجر نے مجتہدین کی تین اقسام کی ہیں ۔ (۱) مجتہد مستقل (۲) مجتہد منتسب (۳) مجتہد فی المذہب ۔(۲۰)

ابن الکمال کا ''مجتہد فی الشرع'' اور رافعی کا ''مجتہد مستقل'' اور احناف کے ہاں ''مجتہد مطلق'' ایک ہی معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اس کا اطلاق عموماً فقہی مذاہب کے بانی اماموں پر ہوتا ہے ۔ رافعی کا ''مجتہد منتسب'' اور ابن الکمال کا ''مجتہد فی المذہب'' کا ایک ہی مفہوم ہے اور اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ ''وہ اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو لیکن تمام فروع میں اجتہاد کرے'' ۔

ابن الکمال کے ''مجتہد فی المسائل'' اور ''اصحاب تخریج'' دونوں رافعی کے ''مجتہد في المذہب'' کے زمرے میں آتے ہیں ۔ اس کے علاوہ باقی تین طبقات ''مقلدین'' کے زمرے میں آتے ہیں ۔ ابن حجر اور ابن الکمال نے صرف پہلے تین کو مجتہدین میں شمار کیا ہے ۔

غور کیا جائے تو یہاں اجتہاد کے مفہوم میں دو بنیادی باتیں سامنے آتی ہیں ۔ ایک یہ کہ جوں جوں اجتہاد کے عمل میں فقہی مذہب کی پابندی کا دائرہ بڑھتا چلا جاتا ہے یہ تقلید کے مفہوم میں تبدیل ہوتا چلا جاتا ہے ۔ دوسرے فقہ کے مراجع کو دو حصوں میں تقسیم کرکے مطلق اجتہاد کو اجتہاد کے دوسرے مدارج سے الگ کردیا گیا ہے ۔ مراجع میں ایک حصہ اصول ہیں اور دوسرے فروع ۔ جب اصول اور فروع دونوں میں فقیہ کسی کا پابند نہ ہو تو اس کا اجتہاد مطلق کہلاتا ہے ۔ لیکن اگر اصول میں وہ کسی کی تقلید کرتا ہے اور فروع میں آزاد ہے تو اس کا یہ عمل بھی اجتہاد کہلاتا ہے اگرچہ محدود صورت میں ۔ اس تجزیہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اپنے بنیادی مفہوم میں اجتہاد کسی فقیہ کی جانب سے ایسی کوشش کو کہا جاتا ہے

جو کسی مسئلہ میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے کی جائے۔ اس ضمن میں اصول میں یا فروع میں کسی امام یا دوسرے فقیہ کی آراء کی پابندی کرنا یا نہ کرنا شرط نہیں۔ لیکن فقہی مذہب کے حوالے سے اس میں تفریق کی گئی اور اجتہاد کو پابند کر دیا گیا۔ اور عملاً مجتہد مطلق کے سوا سب کے لئے کسی نہ کسی فقہی مذہب کی پابندی لازمی قراردی گئی اور آئمہ مذاہب کے بعد کسی کو اجتہاد مطلق کے اھل نہیں سمجھا گیا۔ نیز یہ کہ اجتہاد کی یہ تقسیم جو اولاً طریق استدلال اور دائرہ کار کی رعایت سے کی گئی تھی، بعد میں ''طبقات،، کی اصطلاح کے ساتھ تاریخی اور میکانکی انداز میں فقہائے مذاھب کے درجات متعین کرنے کے لئے استعمال ہوئی۔ اس طرز فکر کا نتیجہ یہ ہوا بتدریج محدود اجتہاد کا حق بھی ختم ہوتا گیا۔ ہر درجہ اجتہاد کے لئے ایک طبقہ فقہا مخصوص ہونا گیا یہاں تک کہ بعد میں آنے والوں کے حصے میں تقلید محض آئی۔

دور جدید میں بہت سے نئے مسائل پیش آئے جن کے بارے میں نہ صرف یہ کہ قرآن و سنت میں احکامات موجود نہیں تھے بلکہ فقہی کتب سے بھی براہ راست رھنمائی نہیں ملتی تھی۔ یا ایسے مسائل تھے جن میں فقہی احکام بدلتے ہوئے حالات میں تبدیلی اور ترمیم چاھتے تھے، تاکہ شریعت کا مقصود اصلی فوت نہ ہونے پائے۔ یہ مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے ''مجتہد فیہ،، تھے یعنی اجتہاد کے متقاضی تھے لیکن فقہا نے ان میں بھی اجتہاد کی مخالفت کی۔ اجتہاد کی ضرورت سے انکار کیا اور تقلید پر زور دیا۔ چنانچہ نئے مسائل کے حل میں اگر فتوی دینا بھی پڑا اور قیاس کی ضرورت پیش آئی تو براہ راست قرآن و سنت کی بجائے، آئمہ مذاھب بلکہ متاخرین فقہا کے اقوال میں قیاس کی بنیادیں تلاش کرنے پر زور دیا گیا۔ اس طرح فقہی مذاھب کی تقلید پر بڑی شدت سے زور دیا گیا۔ اس کے رد عمل میں تقلید کی مخالفت نے

زور پکڑا۔ اس سیاق و سباق میں ''تقلید،، کے مفہوم میں وہ سارے رویے داخل کئے جاتے رہے جو تقلید کے حامیوں کی شدت کے نتیجے کے طور پر ظاہر ہوئے تھے۔

تقلید کی مخالفت دو مرحلوں میں ہمارے سامنے آگئی۔ ایک تو اسلامی فکر کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں، یعنی اس بات کا احساس کہ تقلید پر اصرار مسلمانوں کو قرآن و سنت کی اصل تعلیمات سے دور لے جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ احساس رکھنے والے علماء نے لوگوں کو قرآن اور سنت سے براہ راست استفادے اور استدلال کی دعوت دی اور تقلید پر اصرار کو گمراہی قرار دیا۔ قرون وسطی میں یہ تحریک ابن تیمیہ اور ان کے حامیوں کی کوششوں سے ابھری۔ دور جدید میں محمد بن عبدالوھاب نے نجد میں، شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید نے برصغیر میں تقلید کے خلاف علم بلند کیا۔ تقلید کی اس مخالفت کا لازمی نتیجہ ''اجتہاد،، کا فروغ نہیں تھا۔ اس مخالفت کے نتیجہ میں استدلال کے کئی طریقے سامنے آئے۔ ان میں دو رجحان واضح تھے۔ ایک تو فقہی مذاھب کی پابندی ترک کرکے براہ راست احادیث نبوی سے استدلال تھا۔ چونکہ حنبلی فقہ میں احادیث زیادہ مدون شکل میں موجود تھیں۔ اس لئے بڑی آسانی سے یہ تحریک حنبلی مذھب کی تقلید کی صورت اختیار کرتی گئی۔ دوسرا رجحان فقہی مذاھب کی پابندی سے آزادی کے اس مفہوم کے ساتھ ابھرا کہ ضرورت کے وقت ایک خاص مذھب کی پابندی چھوڑ کر کسی بھی فقہی مذھب کے قول کو اختیار کرلیا جائے اس میں قرآن و سنت سے براہ راست استدلال کی پابندی نہیں تھی۔ تقلید سے آزادی ''تخییر،، (مختلف اقوال میں سے ایک کو اختیار کرنا) ''تلفیق،، (مختلف مذاھب کے مختلف اقوال کو یکجا کرکے نئی ترتیب دینا) ''رخصت،، وغیرہ کی اصطلاحوں کے ساتھ سامنے آئی لیکن ان سب میں کسی نہ کسی صورت میں فقہی مذاھب کی پابندی کا اصول برابر کارفرما رہا۔ چنانچہ اس

سیاق و سباق میں جب ''اجتہاد،، کی اصطلاح استعمال ہوئی تو اس کا مفہوم ''کسی ایک مخصوص فقہی مذہب کی پابندی سے آزادی'' ٹھہرا۔ اگرچہ اپنے بنیادی مفہوم میں پھر بھی ''اجتہاد،، کی تعریف اس پر صادر آتی تھی لیکن ''تقلید،، کی مقابل اصطلاح کے طور پر یہ اجتہاد کے مفہوم سے خارج ہی سمجھی گئی۔

تقلید کی مخالفت کا دوسرا مرحلہ دنیائے اسلام میں جدت پسندی کے رجحانات کے ساتھ شروع ہوا۔ جب کہ پہلے مرحلہ میں مخالفت کرنے والے قدیم علوم خصوصاً فقہ میں پوری دسترس رکھتے تھے۔ دوسرے مرحلہ کے مخالفین کا یہ پہلو کمزور تھا البتہ وہ جدید علوم کے ماہر تھے۔ چنانچہ ان کے ہاں تقلید کی مخالفت کا انداز قدماء سے قدرے مختلف تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نہ صرف اپنے آپ کو متقدمین کے تسلسل میں پیش کیا بلکہ ان کے دلائل اور آراء سے بھی استفادہ کیا لیکن ان کے فکری حوالے مختلف تھے۔ پہلوں کے نزدیک تقلید قرآن و سنت سے دور لے جاتی تھی اور گمراہی، بدعت اور شرک کے مترادف تھی، متجد دین کے نزدیک ''تقلید،، دور جدید کی عقلیت پسندی اور ترقی کی راہ میں رکاوٹ تھی۔ عصری تقاضوں کے مطابق زندگی بسر کرنے سے روکتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں پہلوں کے نزدیک تقلید کی مخالفت میں معیار ماضی تھا اور نئے مخالفین کا معیار مستقبل تھا۔

نئے دور میں ''تقلید،، کے جو مفہوم ابھرے ان میں ''جمود،، ''عقل دشمنی،، ، ''قدامت پسندی،، ''رجعت پسندی،، ، آزادی فکر کی مذمت،، وغیرہ تھے۔ چنانچہ اس حوالے سے ''اجتہاد،، کے معنی ''حرکت،، ، ''عقلیت پسندی،، ، ''ترقی پسندی،، ، ''آزادی فکر،، ''اصلاح مذہب،، ''تجدید،، وغیرہ متعین ہونے لگے۔ لیکن ان سب مفاہیم کو ''اجتہاد کا دروازہ کھولنے اور کھلا

رکھنے،، کے سوال کے ساتھ وابستہ کرکے لئے دور میں بھی اجتہاد کے مفہوم کو ''فقہی مذہب کی پابندی،، کے مسئلہ سے متعلق کر دیا گیا۔ کیونکہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ نئے فقہی مذاہب کے قیام کا دروازہ بند ہے اور اب اجتہاد کا دروازہ کھولنے کا مطلب کسی نئے فقہی مذہب کی بنیاد رکھنا ہے۔ ایک مخصوص فقہی مذہب کی تقلید کے دائرہ کار میں اجتہاد کا دروازہ تو کبھی بند نہیں ہوا۔ چنانچہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا تاریخی طور پر جو مفہوم سامنے آتا ہے وہ تو یہی ہے کہ ایک خاص زمانے کے بعد کوئی نیا فقہی مذہب قائم نہیں ہوا۔

اجتہاد کے ان مختلف مفاہیم کے تجزیہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اجتہاد کا بنیادی مفہوم ''کسی مسئلہ میں شرعی حکم تلاش کرنے کی کوشش تھا۔ لیکن بعد میں اس کے ساتھ کئی اضافی مفہوم شامل ہوتے گئے جن میں سے دو کے اثرات بیحد گہرے پڑے۔ ایک تو اس اصطلاح کی ''ماخذ یا ادلہ،، سے وابستگی تھی۔ یہ ادلہ یا ماخذ چار تھے: قرآن، سنت، قیاس اور اجماع۔ اس وابستگی سے اجتہاد کے مراجع کا دائرہ تنگ ہوگیا۔ چنانچہ ایسے تمام اصول و مراجع جو اگرچہ مقاصد شریعہ سے ہم آہنگ تھے لیکن ان چار دلائل میں شمار نہ ہونے کی وجہ سے نظری طور پر اجتہاد کے مراجع سے نکال دئے گئے۔ ان میں ''استحسان،،، استصلاح،، اور ''عرف،، وغیرہ شامل تھے۔ اگرچہ عملی طور پر فقہی استنباط کی بنیاد زیادہ تر ایسے ہی اصولوں پر ہوئی جو بتدریج ''اجماع،، کے اصول کے تحت فقہ میں داخل ہوتے گئے اور پھر تمام فقہی مذاہب نے شوافع کی اس تجدید کو نظری طور پر بھی تسلیم نہیں کیا۔ تاہم اجتہاد کی وابستگی ''ماخذ یاادلہ،، کے اس نظریے سے گہری ہوتی چلی گئی۔ اس سے اجتہاد کا عمل میکانکی ہوکر رہ گیا۔

دوسرا اثر ''فقہی مذاہب کے حوالے سے اجتہاد کی تعریف،، تھی۔
سے اجتہاد کا دائرہ اور بھی محدود ہوگیا۔

ان دونوں پابندیوں کے اثرات دور جدید میں بہت واضح طور پر
آئے۔ ایک تو تقلید کے اصول سے نئے مسائل حل کرنے میں فقہا کامیاب
ہو سکے دوسرے ان پابندیوں کے ساتھ ''اجتہاد،، بھی نئے مسائل کو حل
کرسکا۔ اس کی ایک وجہ دور جدید کی تبدیلیوں سے علماء کا صحیح معنی
آگاہ نہ ہونا بھی تھا۔(۲۱) انہیں یہ تسلیم کرنے میں بھی تامل تھا کہ
مسائل نئے ہیں یا مسلم معاشرہ تبدیلیوں سے دوچار ہے۔ ان کے نزدیک
تبدیلیاں ایسی ہیں جن کی براہ راست قرآن و سنت سے تائید نہیں ملتی تو ان
نظر انداز کرنا چاہئیے نہ کہ ان کے حل کی تلاش میں جدوجہد کی ج
ان تبدیلیوں کا احساس صرف ان علماء و فقہا کو ہوا جن کا عملی طور پ
تبدیلیوں سے سابقہ پڑا۔

''اجتہاد،، کے ضمن میں ایک بنیادی تبدیلی جدید ریاست کا
تھا۔ اس میں قانون سازی، اس کا نفاذ اور اس کی تعبیر کا حق محض ر
یا ریاستی اداروں کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ افراد کو اظہار رائے کا حق
ہے لیکن وہ قانون تبھی بن سکتا ہے جب وہ قانون ساز اداروں کے وا
سے گذر کر سامنے آتا ہے۔ اس صورت حال میں ''فقہ اسلامی،، اور
کے اجتہادات کی حیثیت کیا ہوگی؟ قانون سازی کا حق کسے ہوگا؟
سازی کا طریق کار کیا ہوگا؟ عدلیہ کی حیثیت کیا ہوگی؟ یہ اور اس قس
کئی بنیادی مسائل بھی سامنے آئے۔ نئے نظام میں باقاعدہ مدون اور م
قانون کی ضرورت تھی تاکہ دور جدید کے آئین اور قانون کے تصورات کے ت
پورے ہو سکیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں پہلی ضرورت فقہ اسلامی کے ذخیرہ
نئی ترتیب سے تدوین کی تھی۔ دوسری ضرورت اس امر کی تھی کہ

فقہ اسلامی میں نئی ترتیب کے اعتبار سے خلا ہے اسے پر کیا جائے تیسری ضرورت یہ تھی کہ حالات و زمانہ کی رعایت سے جہاں عصری تقاضے تبدیلیوں کے متقاضی تھے وہاں فقہ اسلامی میں تبدیلی کی جائے۔ یہ سارے مفاہیم ''اجتہاد،، کے مفہوم میں شامل ہوتے گئے۔ چنانچہ نئے تقاضوں کے تحت خود بخود ''اجتہاد،، اپنے بنیادی مفہوم کی طرف لوٹتا گیا اور ان دو پابندیوں کا جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اثر بتدریج کم ہوتا چلا گیا۔ ان پابندیوں سے قرون وسطی میں اجتہاد کے مفہوم میں جو میکانکیت آگئی تھی۔ نئے مفہوم میں یہ اصطلاح اس سے آزاد ہوتی چلی گئی۔

یہاں اجتہاد کے ضمن میں ایک وضاحت نہایت ضروری ہے۔ متجددین جن کے ہاں ''اجتہاد،، ''عقل کے استعمال،، کے مترادف ہے، اجتہاد کو غالباً ریاضی یا الجبرے کا مسئلہ سمجھتے ہیں جس میں معلوم سے نامعلوم کی طرف جاتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نئے مسائل میں حل سرے سے نامعلوم ہے اور بعض عقلی فارمولوں کی مدد سے اسے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ صحیح صورت یہ نہیں ہے بلکہ قانون میں سوال نامعلوم کی دریافت نہیں بلکہ ایک معلوم اور معمول بہ امر کے بارے میں یہ دریافت کرنا ہے کہ قانون اس کی اجازت دیتا ہے یا نہیں یا پھر کئی معلوم اور معمول بہ صورتیں موجود ہوتی ہیں، قانون سے یہ سوال ہوتا ہے کہ ان میں سے کونسی جائز یا کونسی ناجائز ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مخصوص واقعہ یا قضیہ میں ''قانون،، کیا ہے۔ چنانچہ ہر دو صورتوں میں ایک مخصوص واقعہ کے ضمن میں قانون کی تعبیر کیا ہے جو اس واقعہ کی ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کے جواز کی توجیہ پیش کر سکے۔ اس تعبیر یا توجیہ کا معیار کیا ہوگا؟ اس کا بغور تجزیہ کریں تو یہ عمل معروضی کم اور موضوعی زیادہ ہے۔ اس میں منطق کے ساتھ معاشرتی شعور اور انفرادی نفسیات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک مخصوص واقعہ پر

رائے دینے والے کا پہلا رد عمل انفرادی ہوتا ہے پھر وہ اس کی توجیہات پیش کرتا ہے جن میں اس کے اپنے نظریات اور رویوں کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ ''اجتہاد'' کے ضمن میں اسی اندیشے کے تحت اس کو ''قیاس'' یا استخراجی طریقے کا پابند کیا گیا لیکن اس کا تدارک اس طریقے سے بھی پوری طرح نہیں ہو جاتا کیونکہ ایسی آیات اور احادیث کی دریافت جو ایک مخصوص نقطۂ نظر کو ثابت کر سکیں مشکل نہیں۔ اس کے تدارک کی بہتر صورت یہ ہے کہ قرآن و احادیث کی حد تک استقرائی طریقے کو اپنایا جائے۔ اور استقرائی طریقے کی مؤثر صورت جماعتی اجتہاد کی ہے۔

عمل اجتہاد کے تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ زیر بحث معلوم صورت حال کے دو پہلوؤں میں سے ایک کو اختیار کرنے اور اس کی قانونی توجیہ پیش کرنے کا نام ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے اجتہاد کے مسئلے میں جہاں اجتہاد کی ضرورت، اس کی حجیت اور اس کے مفہوم کا تعین کے مسائل پیدا ہوتے ہیں وہاں اس کے بارے میں دو مزید زاویوں سے غور کرنا بھی ضروری ہے ایک اجتہاد کرنے والے کے حوالے سے اور دوسرے اجتہاد طلب مسئلہ کے حوالے سے۔

اجتہاد کرنے والے کو مجتہد کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں اجتہاد کون کر سکتا ہے؟ مجتہد کے لئے کن چیزوں علم ضروری ہے؟ مجتہد صرف افراد ہو سکتے ہیں یا اداروں کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں اجتہاد صرف انفرادی ہوتا ہے یا اجتماعی اجتہادکی بھی اجازت ہے؟ مجتہد کے لئے کیا شرائط ہیں؟ اجتہاد طلب مسائل کو اصطلاحی طور پر ''مجتہد فیہ'' کہتے ہیں۔ اس ضمن میں غور طلب سوالات یہ ہیں:-

''مجتہد فیہ،، مسائل کونسے ہیں ؟ کیا ایسے مسائل جن پر فقہاء کے فیصلے موجود ہیں ''مجتہد فیہ،، کی تعریف میں آسکتے ہیں؟ کیا جن مسائل پرگزشتہ ادوار میں اجماع کی صورت میں فیصلے ہو چکے ہیں۔ وہ ''مجتہد فیہ،، قرار دئے جا سکتے ہیں ؟ کیا جن مسائل پر فقہاء میں اختلاف موجود ہے وہ ''مجتہد فیہ،، ہیں ؟ کیا ایسے مسائل جن پر فیصلے تو موجود ہیں لیکن حالات کی تبدیلی سے ان کی نوعیت بدل چکی ہے ''مجتہد فیہ،، کے دائرے میں آتےہیں ؟ کیا ایسے مسائل جو محض دور جدید کی پیداوار ہیں ''مجتہد فیہ،، کہلاتے ہیں ؟

یہ سارے سوالات ایسے ہیں جو جواب کے متقاضی ہیں۔ اقبال نے ان میں سے بیشتر سوالات کی طرف امت کی توجہ مبذول کرائی۔ انھوں نے بعض کے جوابات کی نشاندھی کی کوشش بھی کی لیکن ظاہر ہے وہ ان مسائل پر کوئی قطعی رائے پیش کرنے کی بجائے یہ چاہتے تھے کہ امت کا اھل علم طبقہ ان پر غور کرے۔

تاھم ان کا اصل کارنامہ اجتہاد کے مفہوم کو ایک نئے زاویے سے پیش کرنا تھا جو عصری تقاضوں کے مطابق بھی تھا اور اجتہاد کے بنیادی مفہوم سے ہم آھنگ بھی تھا۔ مذکورہ بالا سوالات میں سے اکثر کے جوابات اس نئے زاویے کی روشنی میں زیادہ با معنی صورت میں سامنے آتے ہیں۔

یہ نیا زاویہ کیا ہے ؟ اور اس کی اھمیت کیا ہے ؟ یہ سوالات ھمارے آئندہ ابواب کا موضوع ہیں۔ ہم آئندہ باب میں پہلے ان چند اہم رجحانات کا جائزہ لیں گے جو برصغیر میں اجتہاد کے ضمن میں ابھرے۔ (جاری ہے)

حواشی و حوالہ جات

۱ - سنن الدارمی (دمشق، ط - اعتدال، ۱۳۴۹ھ) جلد اول ص ۶۰ مولانا - یوسف بنوری نے اپنے مقالہ ''الاجتہاد،، (غیر مطبوعہ مقالہ برائے موتمر الفقہ الاسلامی مورخہ ۱۶ اکتوبر ۱۹۷۶) میں اس حدیث کی اسناد پر تفصیلی بحث کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

یہ حدیث دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے متعدد طریقوں سے روایت کی ہے - حارث بن عمروالثقفی نے یہ حدیث معاذ کے بعض اصحاب سے روایت کی ہے (ان اصحاب کے ناموں کا تعین نہیں کیا گیا) حارث ایسے راوی ہیں جو نہ مجہول العین ہیں نہ مجہول الوصف، ان کا شمار کبار تابعین میں ہوتا ہے - ابو عون الثقفی کے طبقہ شیوخ میں سے ہیں - ان پر کوئی جرح ثابت نہیں - ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے - حارث سے روایت اکیلے ابوعون ثقفی نے کی ہے - اس روایت میں ان کا اکیلا ہونا روایت کو کمزور نہیں کرتا - ابوعون سے روایت کرنے والوں میں ابو اسحاق، شعبہ، ثوری اور ابو حنیفہ جیسے لوگ ہیں جن کی ثقاہت و دیانت پر اہل نقد کے ہاں اجماع پایا جاتا ہے - ابوعون سے یہ حدیث ابو اسحاق شیبانی اور شعبہ بن حجاج نے روایت کی ہے - ابو اسحاق سے ابو معاویہ الضریر نے اور شعبہ سے یحیی بن سعید القطان، عثمان بن عمر العبدی، علی بن محمد، محمد بن جعفر، عبدالرحمن بن مہدی اور ابو داؤد الطیاسی نے روایت کی اور ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے حتی کہ فقہائے تابعین نے اس حدیث کو مقبول قرار دیا -

بعض معترضین نے اس حدیث کو کمزور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ معاذ کے حمص میں رہنے والے ایسے اصحاب سے روایت ہے جن کے نام مذکور نہیں - مولانا بنوری نے اس اعتراض کو رد کرتے ہوئے چار دلائل پیش کئے ہیں :

۱ - معاذ کے ساتھی اپنے تدین اور ثقاہت کی بنا پر معروف ہیں - ان میں سے کسی پر بالخصوص جرح ثابت نہیں - خطیب بغدادی نے اپنی کتاب میں اس کے برعکس اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حارث بن عمرو کا معاذ کے اصحاب سے بلاتعین روایت کرنا دراصل اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے اور اس کے راوی کثرت سے ہیں - حضرت معاذ کا علم و فضل اور زہد مسلم ہے اس لئے ان کے اصحاب میں بھی ان صفات کا پایا جانا ظاہر بات ہے -

۲ - روایت کے اعتبار سے اصحاب معاذ کا بلاتعین ذکر اس حدیث کی شہرت کی دلیل ہے - قاضی ابوبکر بن العربی نے اس کی تائید کی ہے - امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں عروۃ البارقی کی ایک حدیث روایت کی جس کے بارے میں ان کے الفاظ ہیں ''میں نے یہ حدیث ایک گروہ سے سنی جو ایسے عروہ سے روایت کرتے ہیں،، اور اس کے باوجود یہ روایت صحیح کے پایہ سے نہیں گری -

۳ - ابن ابی خیثمہ کی تاریخ میں لفظ شعبہ کے تحت درج ہے کہ میں نے مغیرہ بن شعبہ کے بھتیجے حارث بن عمرو سے سنا جو اصحاب رسول اللہ سے روایت کرتے تھے جو معاذ بن جبل سے روایت کرتے تھے - ابن عبد البر کے ہاں بھی اس کی تائید ہوتی ہے - اور پھر یہ کہ معاذ کے اصحاب اصحاب رسول اللہ ہیں جو عدول ہیں -

۴ - خطیب بغدادی نے اسی حدیث کو ایک اور طریق سے بھی روایت کیا ہے - جس کے مطابق عبادہ بن نسی نے عبدالرحمن بن غنم سے اور انھوں نے معاذ سے اسے روایت کیا ہے - یہ سند متصل ہے اور اس کے راوی سب کے سب ثقہ ہیں -

۲ - الشافعی، کتاب الام، الجزء السادس، مطبعہ امیریہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، اس رائے کا اظہار امام شافعی نے مختلف انداز سے کیا ہے :

ان لاجتهاد ليس بعين قائمة وانما هو شيء يحدثه من قبل نفسه فاذا كان هكذا فكتاب الله والسنة والاجماع اولى من رأى نفسه . . . و من قال الاجتهاد اولى خاف الكتب والنسة برأيه (ص ۲۰۳)

(اجتہاد کوئی مستقل بالذات شے نہیں بلکہ یہ مجتہد کے ذہن (نفس) سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ایسا ہے تو کتاب اللہ ، سنت اور اجماع اس کے نفس کی رائے سے اولی ہیں . . . . . جس نے کہا کہ اجتہاد اولی ہے اس نے اپنی رائے سے کتاب و سنت کی مخالفت کی) -

و من اجتهد على غير الكتاب و السنة كان مخطئاً (ص ۲۰۴)

(جس نے کتاب و سنت کے علاوہ کسی بنیاد پر اجتہاد کیا وہ غلطی پر ہے)

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے امام شافعی کا الرسالہ (تحقیق احمد محمد شاکر) ط - مصطفی، قاہرہ ، ۱۹۴۰) - صفحہ ۴۰ (جہاں رائے کی مخالفت کی ہے) اور صفحات ۵۰۳، ۵۰۵ (جہاں "قیاس" کی ضرورت پر زور دیا ہے)

ص ۵۰۵ پر فرماتے ہیں :

فالاجتهاد ابداً لا يكون الا على طلب شيء و طلب الشيئى لايكون الا بدلائل والدلائل هي القياس .

۳ - الشافعی : الرسالہ محولہ بالا، ص ۵۰۷ پر فرماتے ہیں "وانما الاستحسان تلذذ"

۴ - غزالی، المستصفی، جلد اول (بغداد، مثنی، ۱۹۷۰) ص ۳۱۵

غزالی کہتے ہیں : من استصلح فقد شرع کما ان من استحسن فقد شرع (جس نے مصلحہ کی بنیاد پر استدلال کیا اس نے قانون سازی کی جس طرح استحسان کرنے والے نے قانون سازی کی)

۵ - غزالی، مقاصد الفلاسفہ (تحقیق، سلیمان دنیا)، (قاہرہ، دارالمعارف، ۱۹۶۱) ص ۱۰۲ پر انھوں نے مقدمات کی تیرہ قسمیں بیان کی ہیں جن میں عقل محض پر مبنی مقدمات کو "اولیات" کہا گیا ہے - صفحہ ۱۱۱ پر وضاحت کرتے ہیں کہ خطابی اور فقہی قیاس اور ہر ایسے قیاس کے لئے جس میں یقین مطلوب نہ ہو اس کے لئے مقدمات کی وہ اقسام جو مشہورات یا مظنونات شمار ہوتی ہیں، استعمال ہوتی ہیں - ص ۹۰ پر "تمثیل" سے بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں "تمثیل وہ ہے جسے فقہاء اور متکلمین قیاس کہتے ہیں جو اصل میں ایک جزئی سے دوسری جزئی میں حکم منتقل کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ان میں مماثلت پائی جاتی ہے" -

٦ - ابن تیمیه، القیاس فی الشرع الاسلامی (قاهره، مطبعه سلفیه، ١٣٤٥ھ) ص ٦ پر فرماتے ھیں :
فالقیاس الصحیح هو الذی وردت به الشریعة وهو الجمع بین التماثلین و الفرق المختلفین الاول
قیاس الفرد والثانی قیاس العکس .
آگے چل کر فرماتے ھیں :
فالقیاس الصحیح مثل ان تکون العلة التی علق بها الحکم فی الاصل موجودة فی الفرع من غیر
معارض فی الفرع یمنع حکمها .

٧ - شاطبی، الموافقات، ج ١، (تیونس مطبعه دولیته، ١٣٠٢ھ) ص ١١ پر فرماتے ھیں : ان المقدمات
المستعملة فی هذا العلم (اصول الفقه) . . لاتکون الا قطعیة -

٨ - نذیر احمد، اجتهاد، دهلی، (افضل المطابع، ١٣٢٥ھ)-

٩ - ابو الحسن البصری، المعتمد فی اصول الفقه : (دمشق ١٩٦٤) جلد اول ص ١٠ واما النظر الصحیح
فهو ترتیب للعلوم أو للظنون بحسب العقل لیوصل بها الی علم او ظن .
اس سے قبل فرماتے ھیں : النظر فهو فکر ولك ان تقول هو الاستدلال
آگے چل کر لکھتے ھیں : فان قیل فما ذا عنیتم بقولکم کیفیة الاستدلال هاهنا، قیل الشروط
والمقدمات وترتیبها .

١٠ - وضاحت کے لئے دیکھئے مندرجه ذیل مقاله کی تمهید :-

Mazheruddin Siddiqi. "General Characteristics of Muslim Modernism," Islamic Studies, vol IX (1970), p - 33-68

١١ - شاطبی، الموافقات، جلد دوم (تیونس ١٣٠٢ھ) ص ١٩٠ -

١٢ - محمد تقی عثمانی، تقلید کی شرعی حیثیت (کراچی، مکتبه دارالعلوم، ت-ن) -

١٣ - ایضاً ص ٢٥

١٤ - ایضاً ص ٢٨

١٥ - ایضاً ص ٣٠

١٦ - ایضاً ص ١٠

١٧ - ایضاً ص ٣٥ - ٣٦

١٨ - ایضاً ص ١٤

١٩ - بحواله زاهد الکوثری، حسن التقاضی فی سیره الامام ابی یوسف القاضی (قاهره، دارالانوار ١٩٤٨)
حاشیه ص ٢٥ -

٢٠ - ایضاً ص ٢٤

٢١ - فتاوی کے مختلف مجموعوں کا مطالعه کیا جائے تو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی هم محض ایک
واقعه پیش کریں گے جو معارف اعظم گڑھ (مارچ ١٩٦٣، جلد ٩١، شماره ٣) کے ایک شذره
سے نقل ہے -

"ابھی چند هی مهینوں کا واقعه ہے که بمبئی کے چند مولویوں نے اسپرٹ جس سے لکڑیوں
اور عمارتوں پر نقش و نگار بنانے میں کام لیا جاتا ہے اس کی نجاست اور مسجدوں میں اس کے

عدم جواز استعمال کا فتویٰ دیا اور اسی پر بس نہ کیا بلکہ عربی میں اس فتوی کو لکھ کر سید رشید رضا اڈیٹر المنار کے پاس شاید دادطلبی کے لئے بھیجا۔ سید موصوف نے المنار میں اس فتوی کی خوب دھجیاں اڑائیں اور علمائے ہند کی عقل و خرد کا اس کو معیار بتایا اور اس لہجہ میں لکھا کہ بے چارے ہندوستان کے علماء فہم و اجتہاد میں حد درجہ ناکارہ اور پست ہیں، حالانکہ آج سے بارہ برس پہلے الندوہ کے ایک ضمنی مضمون میں شراب کے عدم نجاست پر راقم نے کچھ لکھا ہے اور اسپرٹ تو شراب بھی نہیں یعنی مسکر نہیں'' ص ١٦٨)

جہاں تک علمائے ہند کے بارے میں سید رشید رضا کی عمومی رائے کا تعلق ہے وہ غالباً ان کے ہندوستان آنے اور دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلوم کے دورہ سے قبل کی ہے۔ اس کے بعد یقیناً ان کی رائے بدل گئی تھی۔ تاہم اس واقعہ میں جو مسئلہ مذکورہ ہے وہ فتاوی کی کتابوں میں بھی اسی صورت میں آتا ہے۔ اس میں غور طلب بات یہ ہے کہ اسپرٹ کا مسئلہ قطعی طور پر نیا تھا اور فقہ میں اس کے بارے میں حکم موجود نہیں تھا۔ اس کا حکم تلاش کرنے کے لئے کسی فقہی حکم پر قیاس کرنے کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اسے شراب پر قیاس کر کے فتویٰ دیا گیا۔ یہ واقعہ جہاں "قیاس" کے اصول کے ناکافی ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہاں اس کی غمازی بھی کرتا ہے کہ دور جدید میں اجتہاد کے لئے فقہی علم کافی نہیں بلکہ جدید اشیاء و حالات سے آگاہی بھی ضروری ہے۔

بارگاہ رسالت میں

اے مددگار غریباں، اے پناہ بے کساں
اے نصیر عاجزاں، اے مایہ بے مائیگاں

کارواں صبر و تحمل کا ہوا دل سے رواں
کہنے آیا ہوں میں اپنے درد و غم کی داستاں

ہے تری ذات مبارک حلِّ مشکل کے لئے
نام ہے تیرا شفا، دکھے ہوئے دل کے لئے

بزم عالم میں طراز مسند عظمت ہے تو
بہر انساں جبرئیل آیہ رحمت ہے تو

اے دیار علم و حکمت، قبلہ امت ہے تو
اے ضیائے چشم ایماں، زیب ہر مدحت ہے تو

درد جو انساں کا تھا تیرے پہلو سے اٹھا
قلزم جوش محبت تیرے آنسو سے اٹھا

آب کوثر تشنہ کامان محبت کا ہے تو
جس کے ہر قطرے میں سو موتی ہیں وہ دریا ہے تو

طور پر چشم کلیم‌اللہ کا تارا ہے تو
معنیٔ یسٓین ہے تو مفہوم او ادنیٰ ہے تو

اس نے پہچانا نہ تیری ذات کے انوار کو
جو نہ سمجھا احمد بے میم کے اسرار کو

علامہ اقبال سے متعلق خصوصی انٹرویو (۲)

* ایم - ایس ناز

مولانا غلام مرشد

س :- مولانا - موجودہ دور میں آپ کی ذات گرامی تاریکیوں میں روشنی کے مصداق ہے - اس لئے ہم آپ سے علامہ اقبال سے آپ کی ملاقاتوں کے بارے میں کچھ پوچھنا چاہتے ہیں، یہ ملاقاتیں کب شروع ہوئیں اور کب تک جاری رہیں ؟

ج :- علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ سے میری اولین ملاقات ۱۹۲۱ء میں ہوئی- اس کا پس منظر یہ ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد ترکوں پر جو بے پناہ مظالم ڈھائے گئے اور شیخ کویت نے تمام عرب ممالک کو اپنا ہم خیال بناتے ہوئے، انگریزوں کی فریب کاریوں میں آکر ترکی کی وسیع ترین مملکت کا خاتمہ کر دیا، تو اس سرزمین میں شیخ سنوسی علیہ رحمۃ ایک ایسی ہستی تھے، جنھوں نے بار بار عرب ریاستوں کو ان ہولناک نتائج سے آگاہ کیا، مگر ان پر انگریزوں کی حمایت کا جنون کچھ اس طرح سے سوار تھا کہ حضرت شیخ سنوسی علیہ رحمۃ کی مجاہدانہ اور مصلحانہ تحریک ناکام ہوگئی، جس کو اس وقت حضرت علامہ نے ایک شعر میں یوں بیان کیا :-

کیا خوب امیر فیصل کو سنوسی نے پیغام دیا
تو نام ونسب(۱) کا حجازی ہے پر دل کا حجازی بن نہ سکا

---

(۱) مولانا غلام مرشد کے بقول اس شعر کا مصرعہ ثانی ابتدا میں یوں تھا کہ
تو چمڑے کا تو حجازی ہے، پردل کا حجازی بن نہ سکا
شاید چمڑے، کے لفظ سے زیادہ تلخی نمایاں ہوتی ہو، اس لئے بعد میں اس کی جگہ نام ونسب، کی ترمیم کردی گئی، مولانا نے اس مصرعہ ثانی کو ابتدائی صورت ہی میں پڑھا -

اس بے پناہ صدمے سے متاثر ہوکر متحدہ ہندوستان میں تحریک خلافت شروع ہوئی، جس کے بہت بڑے سرپرست حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ پنجاب خلافت کمیٹی کے صدر مولانا عبدالقادر قصوری تھے، جو بے حد مخلص تھے۔ صدر محترم کے اس خلوص کی بدولت خاکسار غلام مرشد کو تحریک خلافت کی پنجاب ورکنگ کمیٹی کی رکنیت کا شرف حاصل ہوا اور جب ڈاکٹر کچلو گرفتار ہوئے تو خاکسار کو ان کی جگہ نائب صدر بنایا گیا۔ تحریک خلافت کی مقبولیت بڑے شہروں اور قصبوں کے علاوہ دیہاتوں کے گلی کوچوں میں بھی پھیل گئی تو متحدہ ہندوستان میں اعلی مناصب رکھنے والے مسلمان اور امیدوار انگریز کے آلہ کار بن کر اس مقبول ترین تحریک کو ناکام بنانے کے لئے میدان میں آگئے اور ترکوں کے خلاف مضامین کا سلسلہ شروع ہوگیا، یہاں تک کہ سرکاری اخبار سول اینڈ ملٹری گزٹ (Civil & Military Gazette) میں ان کے بیانات بکثرت شائع ہونے لگے۔ ان خطاب یافتہ بزرگوں کا بڑا حربہ یہ تھا کہ خلیفہ ہونے کے لئے قریشی ہونا ضروری ہے اور چونکہ ترک قریشی نہیں ہیں، اس لئے وہ خلافت کے اہل نہیں ہیں۔ ان خطاب یافتہ یا امیدواران خطابات نے اس حدیث کو ڈھال بنایا ''الائمۃ من قریش،،۔ اس حدیث کو اخبار 'سول اینڈ ملٹری گزٹ، نے اپنے اداریہ (Editorial) کا عنوان بنایا، جس کو پڑھ کر حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے پنجاب خلافت کمیٹی کے معزز صدر سے ارشاد فرمایا کہ اس کا مسکت جواب کسی کتاب و سنت کے جاننے والے سے لکھوا کر اخبار کو بھیجا جائے اور اس ضمن میں ایک جلسہ عام بھی منعقد کیا جائے۔ میری خوش‌قسمتی تھی کہ علامہ اقبال اور مولانا عبدالقادر قصوری نے یہ ذمہ داری میرے سپرد کی۔

س:۔ اس وقت تک آپ کی حضرت علامہ سے بالمشافہ ملاقات نہیں ہوئی تھی ؟

ج:- جی نہیں۔ ابھی مجھے ان سے براہ‌راست ملاقات کا شرف حاصل نہیں ہوا تھا، ویسے حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ مجھے ایک دوست شیخ گلاب دین کے توسل سے خوب جانتے تھے، جن کے مکان میں وہ کرایہ دار کی حیثیت سے رہ چکے تھے۔ ان کے علاوہ ان کے ایک اور دوست شیخ احمد وکیل بھی میرے درس میں باقاعدگی سے آتے تھے اور یوں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ مجھے بالواسطہ طور پر اچھی طرح سے جانتے تھے۔

س:- آپ فرمارہے تھے کہ پنجاب خلافت کمیٹی کے صدر نے حضرت علامہ کے اشارے پر یہ ذمہ‌داری آپ کو تفویض کی کہ آپ 'سول اینڈ ملٹری گزٹ، میں شائع ہونے والے بیانات و اعتراضات اور اداریہ میں اٹھائے گئے نکات کا جواب لکھیں ۔؟

ج:- جی ہاں۔ اس پر خاکسار نے ان سے ایک ہفتہ کی مہلت مانگی اور عرض کیا کہ آپ جلسہ کے انعقاد کی تیاری جاری رکھیں اور ادھر مجھے کم از کم سات روز دئے جائیں کہ میں کوئی مسکت اور سیر حاصل جواب لکھ سکوں اور پھر اس جواب کو مجوزہ جلسہ عام میں بھی پڑھ کر سناؤں۔ چنانچہ انھوں نے میری بات مان لی۔ ٹھیک ایک ہفتہ کے بعد مقررہ وقت پر طے شدہ پروگرام کے عین مطابق ایک عظیم جلسہ باغ بیرون لوھاری دروازہ منعقد ہوا اور شاہ عالمی دروازہ سے بھاٹی دروازہ تک لوگوں کا ھجوم ھی ھجوم تھا۔ اس جلسہ میں سٹیج پر دیگر اخبار نویسوں میں ھمارے مخالف و مہربان اخبار 'سول اینڈ ملٹری گزٹ، کے ایڈیٹر بھی معہ اپنے رپورٹر کے موجود تھے۔ جلسہ کا انتظام مولانا غلام محی‌الدین قصوری کے ذمے تھا، جنھوں نے اپنی ذمہ‌داریوں کو بہ احسن طریق نبھایا اور یہ جلسہ ایک تاریخی اجلاس کی حیثیت اختیار کر گیا۔ شروع کے مقرروں میں مجھے بلایا گیا اور میں نے حدیث:

'الائمة من قریش، کے موضوع پر اظہار خیال کیا، جس کا خلاصہ ہے
کہ یہ حدیث درایتاً صحیح ہے نہ روایتاً۔ درایتاً اس لئے کہ یہ قرآن
کی آیت استخلاف کے خلاف ہے، چوبیس آیات اس کے خلاف ہیں۔
اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے۔

وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض
کما استخلف الذین من قبلھم و لیمکنن لھم دینھم الذی ارتضیٰ
لھم و لیبدلنھم من بعد خوفھم امنا یعبدوننی لا یشرکون
بی شیئا و من کفر بعد ذالك فاولئك ھم الفاسقون ۔ (۱)

(ترجمہ) تم میں جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ
تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ ان کو اس اتباع کی برکت سے حکومت
عطا فرمائے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی
اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے، اس کو ان کے لئے
قوت دے گا اور ان کے اس خوف کے بعد اس کو مبدل
بہ امن کر دے گا، بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور
میرے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور اس کے بعد جو
ناشکری کرے گا تو یہ لوگ بے حکم ہیں۔

اس آیت میں سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخلص غلاموں
سے خلافت کا وعدہ کیا گیا ہے اور اس میں قریش و غیر قریش اور عربی
و عجمی کی کوئی تمیز روا نہیں رکھی گئی۔ میں نے جلسہ عام میں کہا
کہ پیغمبر کو بھی جب یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ خدا کے احکامات
میں تبدیلی کرے، تو پھر کسی کو یہ جرأت نہیں ہونی چاہئے کہ
وہ ایسی احادیث کو بیان کرے، جو درایتاً صحیح نہ ہوں — اور پھر

---

۱ - سورۃ نور آیت ٥٥

میں نے یہ بھی کہا کہ مذکورہ حدیث روایتاً اس لئے بھی غلط ہے کہ اس کی جو سندات خاکسار کی نظر سے گزری ہیں، وہ اور ان کے راوی اس معیار پر پورا نہیں اترتے۔ جو حضرت امام بخاری علیہ رحمۃ نے مقرر کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ نہ صرف امام بخاریؒ نے، بلکہ امام مسلمؒ تک نے اس حدیث کو درج نہیں کیا۔

دلائل و براہین کی کثرت کے باعث میری تقریر کافی طویل ہوگئی، تاآنکہ میں نے مولانا قصوری صاحب کے بار بار اصرار پر اپنا بیان ختم کردیا۔

دوسرے روز 'سول اینڈ ملٹری گزٹ' سمیت تمام اخبارات میں اس جلسہ کی کارروائی شائع ہوئی، تو یہ بات میرے لئے بھی نہایت حیران کن تھی کہ میری مکمل تقریر شامل اشاعت تھی، حضرت علامہ نے اسے پڑھا، تو اپنے دوست محمد دین تاثیر کو میرے ہاں بھیجا۔ انہوں نے آکر مجھے پیغام دیا کہ علامہ یاد فرمارہے ہیں۔ میرے لئے یہ مسرت کا مقام تھا۔ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت وہ اپنی آرام کرسی پر تشریف فرما تھے۔ ایک والہانہ جوش اور جذبہ کے ساتھ اٹھے اور دیوانہ وار مجھے گلے لگا لیا۔ پھر میری پیشانی کو بوسہ دیا اور فرمایا: میں تمہیں مولوی کی بجائے آج سے بدو مولوی کا لقب دیتا ہوں اور وہ مجھے رحلت تک 'بدو مولوی' ہی کہہ کر یاد کرتے رہے۔

کیا اس وقت علامہ میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں رہائش پذیر تھے؟

جہاں تک میری یاد داشت کام کرتی ہے، اس وقت آپ میرے قریب ہی شیخ گلاب دین کے مکان واقع بھاٹی دروازہ، میں رہتے تھے اور شاید میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں جانے کی تیاریاں کر رہے تھے۔

س:- حضرت علامہ سے یہ آپ کی پہلی بالمشافہ ملاقات تھی ؟

ج:- ہاں ۔ یہ پہلی بالمشافہ ملاقات تھی، جس کی تھوڑی بہت تفصیل مجھے آج بھی یاد ہے کہ اس ملاقات میں حضرت علامہ نے اس تقریر پر کافی دیر تک میرے ساتھ گفتگو کی اور فرمایا کہ تمہارا یہ کہنا بجا ہے کہ امام ابو الحسن اشعری سے لے کر شاہ ولی اللہ دھلوی تک جن متکلمین حضرات نے اس حدیث کو درج کیا ہے، ان کے اندراج کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ۔ اخبار 'سول اینڈ ملٹری گزٹ، کو چاھئے کہ ان لوگوں کو زیادہ سے زیادہ انعام کی پیشکش کرکے یہ اعلان کرے کہ محمود غزنوی کی سلطنت میں کوئی ایسا مرد قلندر تھا، جس نے یہ سوال اٹھایا کہ خلافت یا حکومت کے حقدار صرف اور صرف قریش ہیں ؟ شاہ ولی اللہ کے دور میں مغلوں کی حکومت تھی، لیکن انھوں نے بھی ایسی کوئی تحریک شروع نہ کی کہ خلافت کا حقدار کون ہے۔؟ میں نے حضرت علامہ سے عرض کیا کہ ان متکلمین حضرات کی جو کتاب بھی آپ اٹھائیں گے، ان میں سے ہر ایک میں باقاعدہ ایک فصل ملے گی، ایک باب اس عنوان کے تحت ملے گا کہ : 'الائمة من قریش، ۔ یہ بات خود ان کے عمل کے خلاف تھی ۔ میں آج بھی یہ بات ببانگ دھل کہوں گا کہ جو لوگ ایک عقیدے کو عام مسلمانوں کے سامنے پیش کرتے ھیں اور خود اس پر عمل پیرا نہیں ہوتے، انھیں کوئی حق نہیں پہنچتا کہ اس قسم کا وعظ کریں ۔

حضرت علامہ نے اس موقع پر مجھ سے ایک بڑا دلچسپ اور فکر انگیز سوال کیا کہ لوگ تو یہ کہیں گے کہ تم بڑے عالم ہو یا وہ بڑے عالم تھے ۔؟ میں نے انکسارانہ لہجے میں عرض کیا : میں تو کوئی عالم نہیں ہوں، فقط ایک طالب علم ہوں، لیکن بہر حال جن لوگوں نے

متکلمین ہونے کی حیثیت سے (خلافت قریش کے بارے میں) کتابوں میں لکھا ہے، خواہ وہ شرح عقائد ہو، یا شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ، خواہ سید شریف جرجانی کی شرح مواقف ہو یا علامہ تفتازانی کی شرح مقاصد، ان میں سے بعض لوگ وہ ہیں، جو تاتاریوں کے دور حکومت میں پیدا ہوئے اور ان ہی کے عہد میں انھوں نے زندگی گزاری، ان کے رحم و کرم سے ان لوگوں کو حدیثیں اور دیگر کتابیں لکھنے کا موقع ملا، حیرت کی بات ہے کہ وہ لوگوں کو درس تو دیتے تھے (قریش کا) اور خود غیر قریشی حکومت کے ماتحت زندگی گزارتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ جب امام ابو الحسن اشعری سے لے کر شاہ ولی اللہ دہلوی تک کسی نے اس حدیث کی آڑ لے کر تحریک شروع نہ کی تو موجودہ دور میں بھی ان خطاب یافتہ بزرگوں کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس پر حاشیہ آرائی کریں اور اسلامی اتحاد کو نقصان پہنچائیں۔

کافی دیر تک حضرت علامہ سے اس موضوع پر گفتگو ہوتی رہی اور وہ خاموشی سے میری باتیں سنتے رہے۔ آخر میں فرمایا کہ تمہیں اس تقریر سے نقصان بھی پہنچ سکتا ہے۔ حضرت علامہ کا یہ اندیشہ حرف بہ حرف درست تھا، کیونکہ میں جس دارالعلوم میں صدر تھا، اس کا ایک ایک رکن خلافت کمیٹی کے خلاف تھا۔

س:- آپ کا اشارہ کس دارالعلوم کی طرف ہے؟

ج:- دارالعلوم نعمانیہ ہند، جہاں سے ۱۹۲۶ء میں، میں استعفیٰ دے کر چلا آیا۔ اس استعفیٰ کی وجہ دراصل اظہار وجوہ کا وہ نوٹس تھا، جو محرم علی چشتی اور تاج دین ایڈووکیٹ نے دارالعلوم کی طرف سے میرے نام جاری کیا۔ ان ہر دو اصحاب نے مجھ سے سوال کیا کہ آپ کو اس طرح کی

تقریر نہیں کرنی چاہئے تھی۔ میں نے انھیں باور کرانے کی کوشش کی کہ میں نے یہ مضمون اپنے فارغ وقت میں لکھا ہے اور پھر اس پر تقریر کی ہے، لیکن 'دارالعلوم، کے فرائض سے میں نے ہرگز اغماض نہیں برتا، لیکن وہ لوگ مجھے ملازمت سے سبکدوش کرنے کا فیصلہ کر چکے تھے، لہذا میں نے استعفا دے دیا اور فارغ الذہن ہوکر اونچی مسجد الدرون بھاٹی گیٹ چلا آیا اور یہاں درس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ علامہ اقبال کو جب اس صورت حال کا علم ہوا، تو انھوں نے فرمایا : اس میں فکر کی کوئی بات نہیں، حق بات کہنے اور لکھنے کی پاداش میں انسان کو ایسی کئی قربانیاں دینا پڑتی ہیں۔ دارالعلوم کی ملازمت سے فراغت کے بعد مجھے علامہ سے ملاقاتوں کے لئے زیادہ وقت میسر آنے لگا اور اب میرا زیادہ وقت ان کی صحبتوں میں گزرتا تھا۔

س :- حضرت علامہ سے آپ کی آخری ملاقات کب ہوئی ؟

ج :- وصال سے ایک ہفتہ پہلے تک حضرت علامہ سے ملاقاتوں کا سلسلہ جاری رہا۔ آخری ملاقات، ان کی رحلت سے چند یوم پہلے ہوئی، جب انھوں نے مجھے م۔ش کے توسل سے پیغام بھیجا کہ ملاقات کے لئے آؤ۔ اس وقت وہ بستر مرگ پر دراز تھے۔ میں حاضر ہوا، علالت کے باوجود تپاک سے ملے، م۔ ش سمیت سب لوگوں کو کمرے سے نکل جانے کی استدعا کی اور آخر میں اپنے خاص خادم علی بخش کو بھی باہر چلے جانے کو کہا۔ پھر مجھے بستر پر پاس بٹھالیا۔ سرھانے پڑا ہوا قرآن شریف اٹھایا اور سورۃ 'النجم، کے اوراق کھول کر فرمانے لگے کہ میں اس سورۃ کی پہلی تین آیات کی تفسیر کے متعلق بیشتر علماء کرام سے استفسار کر چکاھوں، مگر مجھے تسلی و تشفی نہیں ہوئی۔ بالآخر آپ کو زحمت دی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ ان کی تفسیروں سے

آپ کو تسلی و تشفی ہو ہی نہیں سکتی۔ تب میں نے پہلے یہ تین آیات پڑھیں: والنجم اذا ھوی . ماضل صاحبکم وما غوی . وما ینطق عن الھوی .

میں نے عرض کیا کہ نجم کے معنی جہاں کوکب، ستارے، پودے بیل یا شجر کے ہیں، وہاں اس کے معنی حصہ کے بھی ہیں۔ 'ھوی، کے معنی اگر گرنے کے ہیں تو اترنے کے بھی ہیں۔ حضرت علامہ نے فرمایا: ٹھیک ہے۔ تب میں نے عرض کیا کہ اس آیت کی تشریح یوں ہے: گواہ ہے ہر حصہ قرآن کا، جب اترتا ہے وہ، یعنی گواہی دیتا ہے تیری صداقت پر۔ اب سوال یہ ہے کہ کس بات کی شہادت دیتا ہے ؟ 'ماضل صاحبکم، صاحب سے مراد یہاں رسول پاک ہیں کہ وہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) تم جیسے بدترین بدکاروں میں چالیس برس رہنے کے باوجود کبھی برائی اور بدکاری کے مرتکب نہ ہوئے۔ 'غوی، بداعتقادی کو بھی کہتے ہیں اور 'وما ینطق عن الھوی، سے مراد ہے کہ: گواہ ہے ہر حصہ قرآن کا جب اترتا ہے وہ کہ آپ (رسول اللہ صلعم) نے کبھی بدزبانی کا ارتکاب نہ کیا، گوکہ آپص سالہا سال، صبح، شام، سفر، حضر میں بھی بدترین لوگوں، بد اعتقادوں اور بدکاروں کی صحبت میں رہے۔ یہ قرآن کہتا ہے، کہ جو بروں کی صحبت میں بیٹھے گا برا ہوجائے گا۔عام دنیا میں یہی ضابطہ ایک ضرب المثل کے طور پر مشہور ہے، لیکن اللہ اللہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہی ایسی تھی جو اس سے مستثنیٰ رہی اور آپص کا دامن ہر قسم کی چھوٹی بڑی برائی، اور بدزبانی سے پاک رہا۔ اور قرآن کا ہر حصہ اس بات کی شہادت دیتا ہے۔

حضرت علامہ انتہائی یکسوئی اور غور سے سورہ 'النجم، کی ان

تین آیات کی تفسیر کے مطالعہ میں محو تھے اور پھر رقت آمیز لہجے میں فرمایا : یہ حقیقت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار او تقدس کی صفائی اور گواہی قرآن ہی نے پیش نہیں کی بلکہ خالق کائنات نے ظہور قدسی سے پہلے ان کی فطرت کو ایسے سانچے میں ڈھالا تھا کہ آپ ہر نوع کی آلائشوں سے محفوظ و مامون رہے ۔ قرآن کے ذریعے تو فقط لوگوں کو بتانا مقصود تھا اور حضور کی صداقت بعینہ قرآن کی صداقت ہے ۔ علامہ کے لبوں سے حضور کا ورد جاری تھا، اور ان کی نگاہیں اشکبار تھیں ۔ وہ حقیقتاً سچے عاشق رسول تھے ۔

اسی صحبت میں، میں نے حضرت علامہ کی خدمت میں سورہ 'النجم کی ان آیات کا پس منظر بیان کرنے کے لئے ابن عباس کی تشریح بیان کی کہ : حق تعالیٰ قرآن حکیم کی قسم اٹھا کر فرماتا ہے کہ قرآن حکیم کو بذریعہ جبرئیل امین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسط وار، ایک ایک دو دو، تین تین اور چار چار آیتیں کرکے پورے بیس سال میں نازل کیا گیا، اور جب عتبہ بن ابی لہب نے سنا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن حکیم کے حصوں کی قسم کھاتے ہیں، تو بولا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تک یہ بات پہنچا دو کہ میں قرآن کریم کے حصوں کا منکر ہوں ۔ جب لوگوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ بات پہنچائی تو آپ نے فرمایا کہ اے رب العالمین اپنے درندوں میں سے کوئی درندہ اس پر مسلط کردے ۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے حران کے قریب ایک شیر کو اس پر مسلط کر دیا، جس نے اس نے اس کے ساتھیوں سے نکال کر قرب و جوار میں لے جا کر سر سے لے کر پاؤں تک چیر پھاڑ ڈالا، لیکن اس کی نجاست کے باعث اس نے چکھا تک نہیں ۔ (۱)

---

۱ - تفسیر ابن عباس ج ۳ ص ۲۸۸

س:- اقبال کے بعض شیدائیوں کا بیان ہے کہ حضرت علامہ خود قرآن حکیم کی تفسیر لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ کیا آپ سے بھی اس موضوع پر کبھی گفتگو ہوئی ؟

ج:- میرے ساتھ خصوصیت سے انھوں نے اس موضوع پر کسی قسم کا اظہار خیال تو نہیں کیا تھا، تاھم یہ امر ان کے اس عزم کی طرف ایک بلیغ اشارہ ہے کہ وہ ھر ملاقات میں قرآن کی کسی نہ کسی آیت کے متعلق خلوت میں اور بسا اوقات اپنے بعض مداحوں مثلاً ڈاکٹر محمد دین تاثیر، م۔ش، اور ڈاکٹر عبداللہ چغتائی وغیرہ کی جلوت میں مجھ سے مخاطب ہوکر سیر حاصل گفتگو فرماتے تھے۔ اس ضمن میں کوئی ایک آیت پڑھ کر ان کا سب سے پہلا سوال یہی ھوتا تھا کہ اس آیت کے مفہوم کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے ؟ اور مجھے اس بارے میں جو کچھ معلوم ھوتا، اپنی علمی استعداد کے مطابق عرض کر دیتا اور اگر مزید وضاحت کی ضرورت محسوس ھوتی تو بعض کتب کے حوالے دیکھنے کی خاطر دوسرے روز کی مہلت طلب کر لیتا۔ جتنا عرصہ میں ان کی صحبتوں سے مستفید ھوتا رھا، میں نے اندازہ لگایا کہ حضرت علامہ عالم شباب ھی میں محسوس کر چکے تھے کہ اگر اسلام کو ایک ضابطہ کی حیثیت سے عصر حاضر میں کامیاب اور آبرومند بنانا ہے تو اس کا طریقہ یہی ہے کہ زمانہ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprudence) یعنی اصول قانون کی روشنی میں شرع اسلامی کے اساسات دنیا کے سامنے پیش کئے جائیں اور دلیل و برھان سے اصول فقہ اسلامی کی برتری آج کل کے قانون پر ثابت کی جائے۔ میں نے بعد میں کہیں پڑھا کہ ان کی مجوزہ کتاب کا نام تھا (Construction of Islamic Jurisprudence) اور انھوں نے بارھا اس ارادے

کا بھی اظہار کیا تھا کہ وہ ایک کتاب لکھیں گے (Islam as I understand)

اگر حضرت علامہ رحمة الله علیه قرآن حکیم کی تفسیر لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے، جیسا کہ آپ نے ان کے بعض شیدائیوں کے حوالے سے سوال کیا ہے، تو میری ذاتی رائے میں اسلام کے موضوع پر وہ متذکرہ کتابیں بعد میں لکھنے کا ارادہ رکھتے ہوں گے تاہم یہ امر یقینی ہے کہ مدت دراز سے ان کے ذہن میں یہ تجویز گردش کر رہی تھی کہ ایک علمی مرکز قائم کیا جائے، جہاں دینی و دنیاوی علوم کے ماہرین جمع کئے جائیں، جنھیں خورد و نوش کی فکر سے بالکل آزاد کردیا جائے، تاکہ وہ ایک پر سکون گوشے میں بیٹھ کر یکسوئی کے ساتھ اسلام، تاریخ اسلام، تمدن اسلام، ثقافت اسلامی اور شرع اسلام کے متعلق ایسی ایسی کتابیں مدون کر سکیں، جو دنیائے فکر میں ایک انقلاب برپا کر سکیں ۔

س :- مولانا، آپ ان کی شاعری کے کس پہلو کو نمایاں طور پر محسوس کرتے ہیں ؟

ج :- ہر شاعر کی اپنی ایک انفرادیت ہوتی ہے ۔ وہ ایک خاص اسلوب رکھتا ہے یا ایک مخصوص رنگ کے تابع ہوتا ہے، جس سے اس کی عظمت و شوکت آشکارا ہوتی ہے ۔ اس رنگ اور اسلوب سے بغاوت کرکے وہ اپنا وقار قائم نہیں رکھ سکتا ۔ لیکن جہاں تک میں نے ان کی شاعری کا مطالعہ کیا ہے، وہ ایک ہمہ جہتی شاعر ہیں، غزل گو ہیں، قصیدہ خواں بھی، مناظر قدرت اور مظاہر فطرت کے پرستار ہیں اور کشور دل کی تباہی و بربادی کے سوگوار اور ماتم دار بھی ۔ وہ حمد و نعت کہنے کے علاوہ زندگی کے مسائل سے بحث کرتے ہیں اور فلسفہ کی گتھیاں بھی سلجھاتے

ہیں۔ اقبال کو میں نے جس رنگ میں بھی دیکھا ہے وہ یکتائے روزگار دکھائی دئے ہیں۔

علامہ اقبال نے جو زمانہ پایا، وہ متقدمین اور متاخرین کو نہیں ملا، جس زمانہ سے اقبال نبرد آزما رہے، اس کے مزاج شناس ان کے پیش رو تھے نہ ہمعصر۔ میرے نزدیک ان کے افکار کی وسعت کا یہی نمایاں پہلو ہے کہ انھوں نے عصر خویش سے اعلان جنگ کیا اور دم آخر تک لڑتے رہے۔ ان کے تیور بدلے نہ عزم و حوصلہ میں کوئی فرق آیا۔ ان کے جوش پیکار اور شوق رزم میں ولولہ انگیزی کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس زمانہ کو، اس کے اقتضاء کو اچھی طرح جانتے پہچانتے تھے۔ ان کا دل آزاد تھا، ذہن، طبع اور مزاج میں حریت پسندی تھی۔ وہ زندگی بھر غلامی کے خلاف صف آراء رہے، ذہنی غلامی کو جائز سمجھا نہ جسمانی غلامی کو، انھوں نے جو کچھ دیکھا، اپنی آنکھوں سے دیکھا، جو کچھ سنا، اپنے کانوں سے سنا، جو کچھ سوچا اپنے ہی ذہن سے سوچا اور جو فیصلہ کیا، اپنے ہی دل سے کیا۔ افکار و خیالات اور نظریات و تصورات کی دریوزہ گری انھوں نے کبھی نہ کی اور مجھے ان کی شخصیت اور افکار کا یہی پہلو سب سے زیادہ پسند ہے۔ یہ بات کس قدر افسوسناک ہے کہ اکثر لوگ اقبال کی شاعری اور ان کے افکار کی اصل روح کو نہیں سمجھتے اور ان کے کلام کو محض شاعری سمجھ کر پڑھتے ہیں۔ اس کی طرف خود اقبال نے بھی پیش گوئی فرمائی تھی کہ لوگ میری شاعری کا مطلب اور مقصد نہیں جانتے، میں بتاتا ہوں کہ میری شاعری، میرے دل کی وہ آواز ہے، جس نے ذرہ بے مایہ میں زندگی کی تڑپ پیدا کی اور وہ آمادۂ جہاد ہے ذوق نمو اور شوق ظہور سے بیتاب ہوا جا رہا ہے:

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دھم
تن بہ تپیدن دھم، بال پریدن دھم

اقبال کا ایک ناکردہ گناہ یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنا ایک حلقہ سخن بنایا اور اس میں بیٹھ کر عہد حاضر کی فریب کاریوں اور طلسم بندیوں کے خلاف اعلان جہاد کرتے رہے اور کچھ ایسے لوگ پیدا ہوگئے، جو ان کی بات سنتے تھے، اس پر کان دھرتے تھے اور صف بستہ ہونے کی تیاریوں میں رہتے تھے، ان کا اپنا شعر ہے :

ترا گناہ ہے اقبال مجلس آرائی
اگرچہ تو ہے مثال زمانہ کم پیوند

اور یہ ان کی نوائے پریشاں کا اثر تھا کہ غلاموں میں جذبہ حریت بیدار ہوگیا، جو غلامی پر قناعت کر چکے تھے اور جنھوں نے ذلت و خواری کی زندگی کو اپنا لیا تھا اور جو اپنی شکستہ پری پر خورسند و مسرور تھے، وہ فضائے نیلگوں میں اڑنے کے لئے بیتاب ہوگئے، ان میں شوق پرواز پیدا ہو گیا :

تڑپ رہے ہیں فضائے نیلگوں کے لئے
وہ پر شکستہ کہ صحن سرا میں تھے خورسند

آج اقبال کا یہ شعر خود ان کی زندگی پر صادق آرہا ہے کہ :

اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا
قلندری سے ہوا ہے تونگری سے نہیں

اللہ اللہ ! کیا فکر کی وسعت اور بلندی ہے کہ اقبال کہتے ہیں : اگر دنیا میں میرا جوہر آشکار ہوا ہے اور لوگ مجھے سر آنکھوں پہ بٹھاتے ہیں، میری قدر و منزلت کرتے ہیں، میری عظمت کے معترف یا میری

بڑائی کے قائل ہیں تو اس لئے کہ میں تونگر نہیں ہوں، بلکہ قلندر ہوں۔ مقصود کہنے کا یہ ہے کہ جو شخص زر و دولت پر حریصانہ نگاہیں نہیں رکھتا، ایمان و ضمیر کا سودا نہیں کرتا وہ قلندر کے راز کو پالیتا ہے۔

۔ آپ کے خیال میں اقبال کا پیغام (nutshell) میں کیا ہے ؟

حضرت علامہ اقبال کا یہ ایمان تھا کہ قرآن کے بغیر مسلمان، مسلمان بن نہیں سکتا :

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

ان کا پیغام مختصراً الفاظ میں یہی ہے کہ قرآن کی روشنی میں سچے مسلمان بن جاؤ اور فطرت نے میری طرح تمہیں جو آب و تاب بخشی ہے، کہ گمراہوں کو راستہ دکھاتا ہوں، جیسے ابر تیرہ و تار کے اندر سے چمکتی بجلی بھٹکے ہوئے لوگوں کو راستہ دکھاتی ہے، تم بھی ایسے ہی بن جاؤ :

بہ آں آب و تابے کہ فطرت بہ بخشد
درخشم چو ابرے بہ ابر سیاہے

۔ کہا جاتا ہے کہ علامہ اقبال ایک مستقل نظام فکر رکھنے والے اسلامی مثالی معاشرہ کی تشکیل کے خواہاں تھے، آپ کے خیال میں ان کے ذہن میں کس قسم کے مثالی معاشرہ کا نقشہ تھا۔ ؟

بے شک وہ ایک مستقل نظام فکر رکھنے والے معاشرہ کی تشکیل چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک صحیح اسلامی مثالی معاشرہ وہی تھا، جو حضور سرور کائنات کے عہد مقدس میں ظہور پذیر ہوا، اس معاشرہ میں فرقہ

بندی کی قطعاً کوئی گنجائش نہ تھی کیونکہ فرقہ بندی کو قرآن نے کفر قرار دیا ہے، اور حضرت علامہ اس کفر کے شدید مخالف تھے۔ وہ دین کی عظمت و رفعت کے قائل تھے اور اوھام پرستی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاھتے تھے کہ ھمارے علماء کرام تنگ نظری تعصب اور فرسودہ توھمات کا شکار ھونے کی بجائے وسیع النظری، کشادہ ظرفی اور اعلیٰ اقدار کو حرزجان تصور کریں اور صحیح اسلامی خطوط کے تحت ایک مستقل نظام کی اساس پر مثالی اسلامی معاشرہ تشکیل کریں، جس میں ایک دوسرے کو کافر کہنے والا کوئی نہ ھو۔ مجھے ان کا وہ بیان آج بھی یاد ہے جو ۵۰ برس قبل اخبار میں شائع ھوا تھا۔ اس میں حضرت علامہ نے فرمایا تھا۔

''ہمارے دین کی یہ عظیم الشان بلند نظری، ملاؤں اور فقیھوں کے فرسودہ اوھام میں جکڑی ھوئی ہے اور آزادی چاھتی ہے۔ روحانی اعتبار سے ھم حالات و جذبات کے ایک قید خانے میں محبوس ھیں۔ جو صدیوں کی مدت میں ھم نے اپنے گرد خود تعمیر کر لیا ہے اور ھم بوڑھوں کے لئے شرم کا مقام ہے کہ ھم نوجوانوں کو ان اقتصادی، سیاسی، بلکہ مذھبی بحرانوں کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ بنا سکے، جو زمانہ حاضر میں آنے والے ھیں، ضرورت اس امر کی ہے کہ ساری قوم کی موجودہ ذھنیت کو یکسر تبدیل کر دیا جائے تاکہ وہ پھر نئی آرزوؤں، نئی تمناؤوں اور نئے نصب العین کی امنگ کو محسوس کرنے لگے۔(۱)

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کو علماء کرام سے بڑی توقعات وابستہ تھیں، کہ وہ نئی نسل کی احسن تربیت میں اپنا بھر پور کردار ادا کر سکیں گے۔ مگر افسوس کہ ایسا نہ ھو سکا۔ اور حضرت علامہ

---

۱ - 'روزنامہ انقلاب' ۲۳ مارچ ۱۹۳۲ء

جس قسم کا مثالی معاشرہ چاہتے تھے وہ تشکیل نہ پاسکا، اس کی اہم وجہ یہ تھی کہ ہماری سوچ کا مرکز و محور یہی بحث رہی کہ مسلمانوں میں کون مسلمان ہے اور کون کافر؟

اقتصادی اور سیاسی بحرانوں سے تو ملت اسلامیہ کئی بار دوچار ہوئی اور آج بھی تیسری دنیا کے سامنے یہی مسئلہ سر فہرست ہے، مگر یہ جو آپ کے بقول حضرت علامہ نے مذہبی بحران کا ذکر کیا، اس سے ان کی مراد کیا تھی۔؟

عزیزم میں دسمبر ۱۸۹۰ میں پیدا ہوا، اس لحاظ سے میری عمر ۸۲ سال ہو چکی ہے، لیکن میری ساری زندگی ان ہی لعنتوں میں گزری ہے، جنہیں بعض لوگ کفر کے فتوے کہتے ہیں۔ یہ فتوے کئی بار حضرت علامہ کی زندگی میں بھی مجھ پر لگائے گئے۔ مگر خدا کا شکر ہے کہ میرے پایہ استقلال میں رائی بھر لغزش نہ آئی، میں ثابت قدم رہا، کیونکہ میں فتوی لگانے والوں پر ایمان نہیں لایا تھا، میں قرآن پر ایمان لایا ہوں اور جو قرآن پر ایمان لایا ہو، اس پر کوئی بھی فتوی اثر نہیں کرتا۔ میں زمانہ شناس تھا۔ اس لئے کئی بار مذہبی بحران سے گزرا۔ میں جب اس موضوع پر گفتگو کرتا ہوں، تو میری نگاہوں کے سامنے وہ حالات متحرک تصویروں کی صورت میں آنے لگتے ہیں جب ذرا ذرا سی بات پر ''اسلام خطرے میں ہے،، کا شور سنائی دینے لگتا ہے۔ ایک بار بمبئی کی ایک مسجد میں بجلی کا پنکھا لگا دیا گیا، تو بعض مولویوں نے مسلمانوں کو وہاں نماز پڑھنے سے روک دیا کہ پنکھا شرک ہے اور اس کی آواز اور ہوا نماز میں مخل ہوگی، لہذا کفر ہے، اس لئے اس مسجد میں نماز نہ پڑھی جائے، اس پر حضرت علامہ، مولانا ظفر علی خان کے ساتھ میرے ہاں تشریف لائے اور استمداد کے طالب ہوئے،

میں نے انھیں ایک تفصیلی جواب لکھ کر دیا کہ اسلام ہرگز خطرے میں نہیں اور پنکھے کی ہوا تو اللہ کی ایک نعمت ہے، جو خشوع و خضوع سے نماز ادا کرنے والوں کے پسینے کی بدبو کو بھی جنت کی عطر بیز ہواؤں میں شامل کردے گی۔ یہ مضمون 'زمیندار' اخبار میں شائع ہوا، تو مولویوں نے مجھ پر کفر کا فتوی لگا دیا اور میں خاموش رہا۔

س :۔ مولانا، کیا دنیا کی عظیم بادشاہی مسجد، لاهور میں خطابت کے عہدے پر فائز ہونے کا بھی یہی پس منظر ہے۔؟

ج :۔ جی ہاں! ایک وقت وہ بھی آیا، جب اللہ اکبر کی صدا کو دور دور تک پہنچانے کے لئے مساجد میں لاؤڈسپیکر لگائے گئے تو بعض جید علماء کرام نے اس اقدام کو بھی کفر قرار دیا اور چند ایک نے تو لاؤڈسپیکر کی موجودگی میں مسجدوں میں نماز جمعہ پڑھانے سے انکار کر دیا۔ میں نے اس موقع پر بھی ان ملاؤں کی ہاں میں ہاں ملانے سے انکار کیا، تو مجھ پر ایک اور کفر کا فتوی لگا دیا گیا۔ اس دوران میں "قبروں کا فتنه،، برپا ہوچکا تھا، جس کے نتیجه میں انجمن خدام الحرمین، بنائی گئی۔ اس کے کرتا دھرتا علی برادران تھے، انھوں نے ایک جلسه منعقد کرنا چاہا که حج کا بائیکاٹ کیا جائے۔ انجمن هذا کا موقف یه تھا که چونکه سعودی حکومت نے اپنے ملک سے قبروں کے نام و نشان مٹا دئے ہیں، لہذا احتجاج کے طور پر حج کا بائیکاٹ کیا جائے، یه تھی قبروں کے فتنه کی تحریک — — جس کا غوغا سن کر مولانا ظفر علی خان میرے پاس چل کر آئے، اغلباً یه ۱۹۲۰ء کا واقعه ہے۔ مولانا نے انہدام القبور، انہدام القباء وغیرہ عنوانات کی کئی کتابیں اور پمفلٹ مجھے دکھائے اور کہا که اس موضوع پر دیوبندی اور وهابی تک نہیں بول رہے،

آپ ہی دو چار سطریں لکھ دیجئے، میں نے ان کے اصرار پر ایک تفصیلی مضمون لکھا جو تین اقساط میں مولانا ظفر علی خان کے اخبار 'زمیندار' میں شائع ہوا۔ اس کی سرخی مولانا غلام رسول مہر نے ''اجتماع جیوش اسلامیہ'' تجویز کی۔ میرے اس مضمون کا لب لباب یہ تھا کہ اے برصغیر کے مسلمانو! سوچو تو ذرا، ان قبوں کے مسمار ہونے کی خبر تمہیں انگریز سرکار نے پہنچائی ہے، جس کو تم اپنا دشمن سمجھتے ہو، تم میں سے کیا کسی نے کوئی قبہ خود اپنی آنکھوں سے گرا ہوا بھی دیکھا ہے۔؟ پھر تم حج کا بائیکاٹ کیوں کر رہے ہو؟ سوال یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کی روشنی میں مسلمہ مشرکوں کے اقتدار میں ان کی شرائط و قیود کے مطابق خانہ کعبہ کا طواف کیا اور عرفات و مزدلفہ میں قیام کیا، تو سعودی فرمانروا کی موجودگی میں تم حج کا بائیکاٹ کیوں کر کروگے۔؟ اور یہ کہاں کی دانشمندی ہے کہ اگر ایک آدمی بالفرض مٹی اور اینٹوں کے قبے گراتا ہے، تو تم خدا کے گھر کے دشمن بن جاؤ۔

اس مضمون کی اشاعت کے بعد علامہ اقبال نے مجھے یاد کیا۔ میں حاضر ہوا۔ گزشتہ تین روز کے اخبارات ان کے سامنے تھے۔ آپ نے میری طرف دیکھا، ھنس کر فرمایا: بدو مولوی! تیری خیر نہیں۔ مزید فرمایا: باتیں تو ساری ٹھیک ہیں، مگر تمہاری شنوائی نہیں ہوگی۔

اور علامہ کا یہ اندیشہ حرف بہ حرف درست ثابت ہوا۔ انجمن خدام الحرمین کے جلسہ عام میں، مجھ پر لعن طعن کی گئی، صدر جلسہ نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ حج کے بائیکاٹ کی قرار داد (Resolution) پاس کرنے سے پہلے جس شخص کا یہ مضمون تین قسطوں میں شائع

ہوا ہے، اور جو حنفیوں کے دارالعلوم میں صدر مدرس ہے، اس کو کافر قرار دو اور جو اس کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر، اور مطالبہ کرو کہ اس شخص کو ملازمت سے برخاست کیا جائے، ورنہ دارالعلوم کے لئے چندہ بند کرنے کی مہم شروع کردی جائے گی۔ ایک پیر صاحب نے اس قرار داد کی تائید کی۔ وہ میرے ضلع کے تھے اور میں جلسہ سے قبل انھیں اپنے ھاں چائے پر دعوت دے چکا تھا۔ رات کو میرے خلاف کفر کی قرار داد پاس ہوئی، اگلے روز میں انھیں اپنے غریب خانے پر لانے کے لئے بازار حکیماں پہنچا جہاں وہ اقامت پذیر تھے، پیر صاحب اور میں دونوں چلے آرہے تھے اور سب لوگ انگشت بدنداں تھے۔ اتفاق سے راستے میں حضرت علامہ مل گئے، انھوں نے آگے بڑھ کر ہم سے سوال کیا کہ آپ دونوں میں سے مسلمان کون ہے۔؟ پیر صاحب خاموش رہے، میں نے بر جستہ کہا: پہلے یہ اور پھر میں۔ اور علامہ مسکرا کر بازار حکیماں کی طرف چل دئے۔

چائے کی دعوت میں پیر صاحب نے اس موضوع کو پھر زیر بحث میں لانا چاہا، مگر میں نے انھیں روک دیا اور کہا کہ جو کچھ ہوا، اسے بھول جائیے، میری تو ساری زندگی ان ھی ھنگاموں میں گزری ہے اور مجھے ان فتووں کی کوئی پرواہ نہیں۔ گویا کیفیت یہ تھی کہ ع:

میں ھوا کافر تو وہ کافر مسلماں ھوگیا

اس روز مجھے دارالعلوم نعمانیہ کی طرف سے ملازمت سے سبکدوشی کا پروانہ مل گیا۔ قبل ازیں میں پہلے ھی استعفی پیش کر چکا تھا، کیونکہ تحریک خلافت میں دارالعلوم کا ایک ایک رکن میرے خلاف ھو چکا تھا جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ھوں، بہر حال میں اپنے اس مکان سے ملحقہ ''اونچی مسجد،، میں آگیا۔ اور پھر حضرت علامہ کی

کوششوں سے مجھے بادشاھی مسجد کی خطابت مل گئی، جہاں میں نے لاؤڈسپیکر کے ساتھ پہلا جمعہ پڑھایا۔ تو صف اول کے نمازیوں میں حضرت علامہ بھی شریک تھے۔ میں نے اس روز اجتہاد کے موضوع پر تقریر کی۔

س :۔ مولانا ! کیا حضرت علامہ بھی اجتہاد کے قائل تھے ۔ ؟

ج :۔ وہ تو خود سراپا اجتہاد تھے ۔

س :۔ ان کا نظریہ اجتہاد کیا تھا ۔ ؟

ج :۔ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ اجتہاد بڑا واضح تھا، وہ احکامات جن کی قرآن حکیم نے کوئی تاویل یا کیفیت متعین نہیں کی، حضرت علامہ کا ان کے بارے میں نظریہ تھا کہ انہیں وقت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالا جائے۔ حضرت علامہ کا یہ ایمان تھا کہ قرآن ایک ایسی کتاب ھے، جو قیامت تک رھنمائی کے لئے نازل کی گئی ھے اور اس کی ھدایتیں ھم سب کے لئے نجات اخروی کا باعث ھوں گی۔ نیز قرآن نے بعض احکامات کی کیفیت بیان نہیں کی مثلاً جرم و سزا وغیرہ کی نوعیت، کیونکہ جیسے جیسے جرائم کی رفتار اور اس کی صورتیں بدلتی رھیں گی، ویسے ھی اس کی سزاؤں میں بھی تبدیلی لازماً ھوگی، لہذا وہ لوگ جو قرآن کی ھدایات کو سمجھتے ھیں، حضرت علامہ ان سے بڑی توقعات رکھتے تھے کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ قرآنی تعلیمات کو وقت کے تقاضوں کے مطابق پیش کریں۔

س :۔ اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا، کیا ھم اس کے مطابق صحیح رخ پر آگے بڑھے ھیں ؟ اگر نہیں بڑھے تو کیوں ؟ اس خواب کو حقیقت میں بدلنے کے لئے ھمیں کیا کرنا چاھئے ؟

ج :- میرے خیال میں حضرت علامہ کے جہان نو کا خواب ابھی تک شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکا اور ہم وہیں کھڑے ہیں جہاں پہلے تھے، بلکہ ایک لحاظ سے پیش رفت کی بجائے ''ترقی معکوس،، ہوئی ہے - کیونکہ ہم میں بہت سی اخلاقی برائیاں راہ پاگئی ہیں - ہم نے اپنا چلن چھوڑ دیا ہے اور غیر قوموں کے شعار کو اپنا کر اپنا ملی تشخص گنوا بیٹھے ہیں - نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے ملک میں ہی نہیں، بلکہ پوری دنیا میں انتشار و افتراق کا شکار ہو چکے ہیں - انگریز کی جس چالاکی کو علامہ اقبال رح اور سنوسی رح ایسے رہنماؤں نے بھانپ لیا تھا، وہ آج ساری دنیا کے سامنے ہے - چوبیس لاکھ یہودی، بارہ کروڑ عرب مسلمانوں کو تگنی کا ناچ نچا رہے ہیں - وہاں نہ دولت کام آتی ہے نہ تیل - فی زمانہ نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر مسلمانوں کے اتحاد کی ضرورت ہے - وہ اتحاد جس کے پس پردہ حضرت علامہ، مسلمانوں کے لئے جہان نو کا خواب دیکھ رہے تھے، آج اس خواب کو حقیقت میں بدلنے کی اشد ضرورت ہے -

ڈاکٹر سید عبداللہ

س - سید صاحب ! آپ ایسے بزرگ اور قابل احترام استاد کو حضرت علامہ اقبال سے ارادت مندی کا شرف حاصل ہے - کیا آپ گزرے ہوئے ایام کی یاد تازہ کرنا پسند کریں گے ؟

ج - عزیزم، میں حضرت علامہ اقبال کا وہ ارادت مند ہوں جس کی حیثیت اس شخص کی سی ہے جو مرد کامل کے کمال یا جمال کے محض تصور یا اس کی دید ہی سے حیرت زدہ ہوجاتا ہے - میں ۱۹۲۶ء سے تا ایام وفات حضرت علامہ اقبال کے آستانے پر حاضر ہوتا رہا، مگر پچھلی صفوں

کے خاموش تماشائی کی طرح، اپنی حد سے آگے نہیں بڑھا ۔ ان سے ملاقات اور گفتگو کے موقعے بھی ملے، مگر ان گفتگوؤں کو کبھی چھپوایا نہیں ۔ کیونکہ مجھے اپنی کم علمی کا پورا احساس رہا، مبادا میں علامہ کے ملفوظات کو نقل کرنے میں ٹھوکر کھاجاؤں ۔

س ۔ حضرت علامہ سے آپ کی براہ‌راست ملاقاتیں بھی تو ہوئی ہوں گی؟

ج ۔ جی ہاں، اس موضوع پر میں پہلے بھی اظہار خیال کر چکا ہوں اور آج پھر عرض کروں گا کہ براہ‌راست ملاقاتیں بہت ہوئیں جن کے مدھم تاثرات میرے ذہن میں محفوظ ہیں ۔ مگر دو تین غیر معمولی موقعے ایسے بھی ملے جن کی یاد آج تک محو نہ ہوئی' ویسے مجھے امید ہے کہ ان کا تذکرہ فائدے سے خالی نہ ہوگا ۔

میں پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا اور براہ‌راست ان سے بات چیت کرنے کا موقعہ ملا ۔ میں اس زمانے میں، پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں قلمی کتابوں کی تفصیلی فہرست بنانے پر مامور تھا اور میرے کام کے نگران پروفیسر محمد شفیع، پروفیسر محمد اقبال اور حافظ محمود خان شیرانی تھے ۔ پروفیسر محمد شفیع نے مجھے حکم دیا کہ میں فخری بن امیری کا ''انتخاب شعرائے فارسی،، لے کر حضرت علامہ کی خدمت میں حاضری دوں اور انھیں وہ کتاب دکھاآؤں ۔ اس کتاب کا نام ''تحفۃ الحبیب،، ہے ۔ اس میں مصنف نے فارسی شاعروں کی غزلیات کو اس طریق سے جمع کیا ہے کہ مختلف شعرا کی ہم طرح غزلیں یکجا ہوگئی ہیں ۔

حضرت علامہ نے مجھ سے کتاب لی اور ورق گردانی شروع کردی ۔ ساتھ ساتھ پینسل سے اشعار پر نشان لگاتے گئے ۔ معلوم ہوتا تھا کہ یہ انتخاب

اشعار پروفیسر شفیع صاحب کی فرمائش پر کیا جا رہا ہے۔ شاید شفیع صاحب اس زمانے میں فارسی نصاب(۱) مرتب کر رہے تھے اور چاہتے تھے کہ اس انتخاب میں حضرت علامہ کے ذوق کی رہنمائی سے فائدہ اٹھایا جائے۔ اس انتخاب میں ایک گھنٹے سے زیادہ وقت انہوں نے صرف کیا ہوگا۔ جب فارغ ہوئے تو مجھ سے دریافت کیا۔ ''بھائی! فارسی کے طالب علم ہو یا عربی کے،، ؟

میں نے عرض کیا: ایم۔اے فارسی میں کیا ہے مگر عربی مسجدوں میں پڑھی ہے۔

فرمایا: عربی والا جب فارسی میں آتا ہے تو فارسی اس کے لئے مشکل نہیں رہتی۔

وہ فرماتے گئے میں خاموشی سے سنتا رہا۔ اور سچی بات یہ ہے کہ مجھے تو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ میں ان کی باتوں کا کیا جواب دوں۔ تھوڑی دیر کے بعد مجھ سے فرمایا: یہ کاغذ لو، اور اس پر خواجہ حافظ اور جامی کی وہ غزلیات لکھ دو جن کے مطلع یہ ہیں۔

شاہ شمشاد قدان خسرو شیریں دھناں

کہ بمژگاں شکند قلب ہمہ صف شکناں (حافظ)

اے ہمہ سیم بران سنگ تو بر سینہ زناں

تلخ کام از لب بے گون تو شیریں دھناں (جامی)

اس اثنا میں وہ گنگناتے رہے۔ جب میں لکھ چکا تو فرمایا۔ ''تم فارسی کے فارغ التحصیل ہو، بتا سکتے ہو ان میں سے کون سی غزل اچھی ہے۔ میری سمجھ میں کچھ نہ آیا کہ کیا جواب دوں۔ بہر حال میں نے

---

(۱) یہ مجموعہ بعد ازاں ''سبد گل،، اور ''گلشن معانی،، کے نام سے شائع ہوا۔

عرض کیا کہ حافظ کی غزل اچھی ہوگی۔

فرمایا ''یہ حافظ کی جادو گری کا اثر ہے ۔ ورنہ شیراز اور خراسان کا فرق تو واضح ہے ۔ شیرازی میٹھی باتوں سے دلوں کو لبھارہا ہے اور ہرات والا کوہستانی لہجے میں بات کہہ رہا ہے اور ہم لوگوں کو کوہستانی لہجے کی اب زیادہ ضرورت ہے ۔

اس کے بعد جامی کی غزل تحت اللفظ پڑھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی رگ رگ میں شعر اثر کر رہا ہے ۔ اس کے بعد مجھے رخصت ہونے کی اجازت دی اور فرمایا کہ ''پروفیسر شفیع سے کہنا مجھ سے ذرا مل لیں،، ۔

علامہ اقبال کی خدمت میں حاضری کا دوسرا موقعہ مجھے ۱۹۳۰ء میں ملا ۔ لاہور میں ہم لوگوں نے ایک مجلس اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے نام سے قائم کر رکھی تھی ۔ خواجہ عبدالوحید صاحب (۲) اس کے سیکریٹری تھے ۔ ہم نے ارادہ کیا کہ علامہ اقبال کی تعلیمات کو عام کرنے کے لئے یوم اقبال منایا جائے ۔ یہ برصغیر ھند و پاکستان میں پہلا ''یوم اقبال،، تھا ۔ ہم اس سلسلہ میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ وہ ایک شام ہوٹل سٹفلز(۳) (Stiffle's) میں عقیدت مندوں کے ساتھ چائے پئیں ۔ علامہ نے یہ دعوت قبول فرمائی ۔

گفتگو سے قطع نظر ۔ سٹفلز میں ان کی آمد، ان کا حلیہ ۔ مشہدی لنگی وغیرہ تمام جاذب نظر تھیں ۔ ان کی شخصیت میں تمکنت اور وقار تھا ۔ یہ مجلس بھی بااثر اور ایک یادگار موقعہ تھا اس مجلس میں علامہ اقبال نے تقریر بھی فرمائی ۔ اس کا خلاصہ جو مجھے یاد ہے حسب ذیل ہے :۔

---

(۲) مصنف ''کتابیات اقبال،،

(۳) یہ ہوٹل شاھراہ قائد اعظم (مال روڈ) پر واقع تھا اور اب ختم ہو چکا ہے ۔

''میں شاعر نہیں ہوں، شعر شناس ہوں اور حکمت زندگی اور حکمت دین کا طالب علم ہوں۔ میری آرزو ہے کہ میں اپنے ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں پر دین کے اسرار منکشف کر جاؤں تاکہ وہ دین کے قریب آجائیں،،۔

ملاقات کا تیسرا موقعہ مجھے اس زمانے میں ملا جب علامہ اقبال مدراس لیکچرز کی تیاریاں کر رہے تھے مجھے پیغام بھیجا کہ لائبریری میں فلسفہ کی عربی و فارسی کی جو کتابیں ہیں ان کی فہرست بنا کر حاضر کروں۔ جب میں حاضر ہوا تو فرمایا : ''مسلمانوں میں دین والا آدمی جب فلسفے کی اصطلاحوں میں بات کرتا ہے تو اس کی بات میں وقار اور وزن پیدا ہوجاتا ہے مگر محض فلسفے والا آدمی جب دین کی بات کرتا ہے تو اس کی نہ فلسفیانہ حیثیت ہوتی ہے نہ دینی لحاظ سے اس میں وزن،،

س۔ سید صاحب ! کیا اقبال کی شاعری میں ابدیت کے عناصر ہیں یا نہیں ؟

ج۔ اقبال نے بہت سے موقعوں پر خود کو شاعر فردا قرار دیا ہے یا بالفاظ دیگر ''حکیم آیندہ،، . . . کیونکہ اقبال خود کو شاعر یا غزل خواں نہیں کہتے تھے۔ بلکہ اپنے اس لقب کو باعث عار سمجھتے تھے . . . تاہم اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ وہ شاعر بھی تھے اور ایک ایسی ادبی روایت یا ادبی فکر کے مؤسس تھے جس سے ہمارا ادب و شعر ایک نئے شعور سے آشنا ہوا۔ اور اس سے وہ پھل پھول پیدا ہوئے جن کی تازگی شگفتگی، رس جس اور قوت و توانائی سے ادب و شعر کی دنیا اب تک ایک نئی زندگی محسوس کررہی ہے اور آیندہ بھی کرتی رہے گی۔

اقبال نے ''جاوید نامہ،، میں شاعری اور ادب کی اس اہمیت پر خود بھی زور دیا ہے اور لکھا ہے۔ ع

ملت بے شاعرے انبار گل

شاعر کے بغیر کوئی قوم صحیح معنوں میں قوم ہی نہیں ہوتی، تودۂ گل بنی رہتی ہے - تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کو شاعر کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر ایسے شاعر جو حکیم بھی تھے - درحقیقت وہ ایسے شاعر تھے جن کی شاعری نے ملت کے جسم میں، جو ایک معنی میں راکھ کا ڈھیر بن چکی تھی، زندگی کی روح پھونکی اور ''انبار گل،، کو ایک زندہ اور باشعور قوم میں بدل دیا۔

یہ سب کچھ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال شاعر تھے اور شاعر ملی بھی - مگر کیا وہ شاعر فردا بھی ہیں ؟ اس کا جواب اس وضاحت پر منحصر ہے کہ یہاں شاعر فردا سے مراد کیا ہے ؟ شاعر فردا وہ شاعر ہے جس کی شاعری اپنے مستقبل اور پائیداری معانی و افکار کی بدولت آج کی طرح کل بھی . . . یعنی صدیوں تک . . . زندہ و پائندہ رہنے والی ہو، جس کے نغموں سے کل کے لوگ بھی آج کی طرح محظوظ ہوں اور جس کے پیغام سے آنے والی نسلیں . . . یعنی آئندہ کے انسان اسی طرح تسکین و قوت کا سامان حاصل کریں - جس طرح آج کے انسان تسکین و قوت کا سامان حاصل کر رہے ہیں - یہ صفات کلام اقبال میں موجود ہیں -

س- سید صاحب، آپ کے خیال میں، اقبال کے ہاں، اچھے انسان کا تصور کیا ہے ؟

ج - اقبال نے اپنے پسندیدہ انسانوں کے حقیقی اور زندہ نمونے ہمارے سامنے رکھے ہیں - مثلاً آنحضرتؐ کے علاوہ صحابہ کرامؓ، حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، شیر حق (اسرار ص ۳۰) حضرت ابوذرؓ، حضرت بلالؓ وغیرہ اور ان کے علاوہ بعض سلاطین، بعض اولیائے کرامؒ اور بعض دوسرے رجال و زعماء

جن کے اوصاف میں کبھی عام طور سے کبھی خاص طور سے اقبال کے پسندیدہ انسان کے اوصاف پائے جاتے ھیں۔

اقبال کے ھاں بعض شخصیتیں ایسی بھی ھیں جن کی مثالیت کامل نہیں بلکہ کسی ایک وصف خاص میں وہ نمایاں ھیں، اور یہ سیاق و سباق سے ظاھر ھو جاتا ھے کہ وھاں اقبال کی پسند کی وجہ کیا ھے ؟

اقبال کے ھاں اچھے اور بلند انسان کی جھلک ان کی کتابوں میں بکھری ھوئی صورت میں جابجا ملتی ھے لیکن یک جا مربوط تصویریں بھی موجود ھیں۔ مثلاً اسرار خودی میں، خودی کی تربیت کے ضمن میں۔ عشق و محبت کی اھمیت کے بعد اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کے ذمے داریوں کی صلاحیت ،مثلاً ذکر و فکر اور فقر غیور وغیرہ کا ذکر کر کے ان دوسرے خصائل کا بھی ذکر کیا ھے جو اقبال کے ''اعلیٰ انسان'' کے لئے ضروری ھیں۔ پھر ان عیوب کا بھی ذکر کیا ھے جو پسندیدہ انسان کو اپنے مقام سے گرا دیتے ھیں۔ مثلاً حرص، خوف، غم اور وسواس، اس کے علاوہ وہ احتیاج جو انسان کو سوال پر مجبور کر دے۔

س۔ اقبال کا آنے والی شاعری پر کیا اثر ھوا ؟

ج۔ قابل غور مسئلہ یہ ھے کہ اقبال کے فوراً بعد فکر اقبال کے خلاف دانستہ یا نادانستہ مخالفانہ تحریکیں کیوں اٹھیں اور یہ بھی دیکھنا ھے کہ ان کی نوعیت کیا تھی ؟

میری چھان بین کا خلاصہ یہ ھے کہ سب سے نمایاں رد عمل میراجی کی صورت میں ھوا۔ میراجی کی تحریک اکثر صورتوں میں اقبال کے خیالات کی ضد تھی، اس کے علاوہ مجھے یہ بھی عرض کرنا ھے کہ میراجی کی شاعری لفظی موسیقی اور رمز کی شاعری تھی اور اس حد

تک مجھے اس کے خلاف کوئی اعتراض نہیں۔ اعتراض اس فکر پر ہے جو میراجی کی شاعری میں موجود ہے۔ میں اقبال کے ساتھ میراجی کو اس لئے معرض بحث میں لارہا ہوں کہ اقبال کے افکار کے ساتھ ساتھ ان ''خودی شکن،، افکار کا تصور بھی سامنے آجائے جن کے خلاف حضرت علامہ نے عمر بھر جہاد کیا، تعجب کی بات یہ ہے کہ شاعر مشرق نے جس ارضیت اور زمین پرستی کے خلاف شدید احتجاج کیا وہی پاکستانی قوم کے ادب پسند حصے کے ایک موثر فرقے کا مذہب ہے۔ اس کے لئے طرح طرح کے الفاظ اور اصطلاحیں تراشی گئی ہیں مثلاً اس ملک کا اصلی کلچر، اس ملک کی بو باس، اس ملک کا زمینی کلچر، وغیرہ وغیرہ۔ پھر ادب کے نام سے ہندو دیومالا اور زمین کی پرستش کا سبق دیا جارہا ہے۔ اس مذہب کی ابتدا میراجی سے ہوئی۔ اس لئے میراجی کا میں خاص ذکر کر رہا ہوں۔ میراجی کے اثرات اب بھی گہرے ہیں۔

س۔ اقبال کا ایک اچھی سوسائٹی کا تصور کیا ہے ؟۔

ج۔ اقبال کی نظر میں ہر چند کہ فرد و اجتماع دونوں ضروری ہیں اور اجتماع کی فائق حیثیت مسلم ہے مگر ان کے نزدیک فرد اجتماع کا وہ سنگ بنیاد ہے جس کی صحیح تربیت سے اچھا اجتماع اور اچھا معاشرہ وجود میں آسکتا ہے اس لئے اقبال نے بعض دوسرے سوشل فلسفوں کے برعکس فرد کو محض پرزہ اور اجتماع کا بے شعور کارندہ قرار نہیں دیا بلکہ ان کی نظر میں یہ ایک ایسا خود آگاہ جز ہے جو اگرچہ خود کے شعور سے بھرپور ہے مگر یہی معرفت اسے یہ بھی سکھاتی ہے کہ اجتماع کے لئے قربانی ہی میں خود کی بقا ہے۔ اور یہ حقیقت اقبال کی کتاب ''رموز بے خودی،، میں بیان ہوئی ہے۔

س ۔ ڈاکٹر صاحب، اقبالیات کے سلسلہ میں جو کام ہو رہا ہے ، کیا آپ اس سے مطمئن ہیں ؟

ج ۔ آج تک اقبال پر اور ان کے کلام کے مختلف موضوعات پر بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر اقبالیات کا موضوع ابھی تک تشنہ ہے ۔ درحقیقت ابھی تک مطالعہ اقبال کی تحریک صحیح معنوں میں شروع ہی نہیں ہوئی ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اقبال شناسی اور اقبال فہمی کے لئے کئی علوم کی ضرورت ہے ۔ مشرق و مغرب کے عام علوم، اسلامی علوم کے امتزاج کے ساتھ سیکھے جائیں ۔ محض جدید تعلیم صحیح اقبال شناسی پیدا کرہی نہیں سکتی ۔ میری رائے میں قابل توجہ امور جن پر اقبالیات کے بارے میں کام کرنا باقی ہے یہ ہیں :

۱ ۔ اقبال کے مآخذ کا مسئلہ ۔

۲ ۔ اقبال کے اہم موضوعات کی وضاحت کا مسئلہ ۔

۳ ۔ اقبال کے علم کلام کی تدوین کا مسئلہ ۔

۴ ۔ پاکستان کے نصب‌العین میں فکر اقبال سے استفادہ، کس طرح کیا جائے ۔

۵ ۔ فکر اقبال کے دبستان کا قیام ۔ اسلامی طرز تفکر ۔ اسلامی قانون ۔ ہمیں اسلامی طرز حیات اور اسلامی مملکت کے رجحانات کو فروغ دینا چاہئے اور یہ آخری معاملہ قوم کی توجہ چاہتا ہے، اور اقبال پر کام کرنے والی مجالس کا فرض یہ ہے کہ لوگوں میں صحیح تحقیقی سپرٹ پیدا کریں ۔ محض جذباتی انداز کی اقبال پرستی کافی نہیں ۔ بلکہ علمی بنیادوں پر کام کرنے کی اشد ضرورت ہے اور توفیق میرے رب کے ہاتھ میں ہے ۔

محمد عبداللہ قریشی

س۔ ازراہ کرم بتائیے کہ آپ اقبال سے کب اور کہاں ملے ؟

ج ۔ علامہ اقبال کی نظمیں تو میں بچپن ہی سے پڑھ رہا تھا اور ان کے نام سے بخوبی واقف تھا ۔ میرے ایک بزرگ شکوہ اور جواب شکوہ مجھ سے اکثر پڑھوا کر سنتے تھے یہاں تک کہ مجھے از برھوگئی تھیں ۔ میں نے حضرت علامہ کو دور دور سے دیکھا بھی تھا ۔ پھر چند نظمیں بالخصوص ''خضر راہ،، اور ''طلوع اسلام،، ان کی زبانی خاص لے میں بہت قریب سے سنیں، جن کا کیف و سرور آج تک محسوس کر رہا ہوں، مگر میری پہلی ملاقات ان سے اس زمانے میں ہوئی جب وہ ۱۹۲۶ء کے انتخابات میں لاہور کے شہری حلقے کی طرف سے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن کی حیثیت سے امیدوار کھڑے ہوئے ۔ شہر کے دوسرے علم دوست نوجوانوں کی طرح میں بھی حضرت علامہ کے زبردست حامیوں میں تھا اور ان کی انتخابی مہم کو کامیاب بنانے کے لئے رضاکارانہ کام کر رہا تھا ۔

ایک روز ملک لال دین قیصر، پروفیسر محمد دین تاثیر مولوی محمد بخش مسلم اور شیخ غلام مصطفٰے حیرت کے ہمراہ میں حضرت علامہ کی خدمت میں میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں حاضر ہوا ۔ الیکشن کے کرتا دھرتا میرے یہی دوست تھے جو علامہ کے خاص عقیدت مند تھے ۔ علیک سلیک کے بعد پچھلی کارگزاری اور آئندہ لائحہ عمل کے متعلق باتیں شروع ہوئیں ۔ رازداری کے خیال سے یا ویسے ہی علامہ نے ایک دفعہ میری جانب یوں دیکھا جیسے کہہ رہے ہوں ۔ ''یہ اجنبی کون ہے ؟،، ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے میرا تعارف کرایا اور کہا ۔ ''یہ

نہایت مخلص اور خاموش ورکر ہیں !،، حضرت علامہ نے ایک بار پھر میری طرف غور سے دیکھا اور فرمایا :

''ہاں ! کام کرنے والے خاموش ہی ہوتے ہیں ۔،،

کچھ دیر ضروری باتیں ہوئیں اور ہم اجازت لے کر واپس چلے آئے اور اس وقت تک سرگرم کار رہے جب تک حضرت علامہ تین ہزار سے زائد ووٹوں کی اکثریت سے اپنے حریف کو شکست دے کر کامیاب نہیں ہوگئے ۔

اس پہلی ملاقات کے بعد کئی جلسوں اور تقریبوں میں حضرت علامہ سے ملنے کا اتفاق ہوا ۔ آل انڈیا کشمیر کمیٹی کے جلسوں میں بھی پروفیسر محمد علم الدین سالک کے ہمراہ میں برابر شریک ہوتا رہا، اس وقت جب اس کے صدر میرزا بشیر الدین محمود تھے اور اس وقت بھی جب اس کے صدر علامہ اقبال تھے ۔ مگر حضرت علامہ کے سامنے لب کشائی کی جرأت کبھی نہیں ہوئی ۔ ہمیشہ توجہ سے ان کی حکیمانہ باتیں سنتا اور چپ چاپ اپنا کام کرتا رہا ۔ میں جب بھی ان کی صحبت سے اٹھ کر آتا تھا تو ان کے تبحر علمی کا گہرا نقش لے کر اور محبت رسولؐ کے جذبے سے سر شار ہوکر آتا تھا ۔

س ۔ آپ کے خیال میں علامہ اقبال کے نظام فکر کا مرکزی نقطہ کیا ہے ؟ وہ کس بنیادوں پر معاشرہ کی تشکیل چاہتے تھے ؟

ج ۔ اقبال کے اس نظام فکر اور حکیمانہ تعلیمات کا سر چشمہ صرف ایک تصور ہے جسے انھوں نے ''خودی،، کا نام دیا ہے ۔ ان کے باقی تصورات اسی ایک تصور کے گرد گھومتے اور اسی کے حاصلات و مضمرات ہیں اور اسی سے علمی اور عقلی طور پر وابستہ ہیں ۔ اس تصور کو خودی کا نام دینے کے لئے بھی اقبال کو سخت کشمکش سے دوچار ہونا پڑا ۔

انھوں نے خودی کے لفظ کو جو غرور اور تکبر کے برے معنوں میں استعمال ہوتا تھا، خود اعتمادی، خود داری، عزت نفس اور حفاظت نفس کے نئے معنے پہنائے اور سب کو چونکا دیا۔ انھوں نے دعوت دی کہ اس عالم کی حقیقی نجات یا معاشرت کے تمام شعبہ جات کی کامیابی و کامرانی اسلامی اصولوں کی پابندی اور ان کے نفاذ سے وابستہ ہے۔ وہ ارکان اسلامی کی صداقت اور ہمہ گیری پر زور دیتے ہیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ خود مسلمان ہیں بلکہ محض اس بنا پر کہ انسانی ذہن فکر اسلام سے انحراف کر ہی نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنے اشعار میں الفاظ اور ترکیبیں تو ضرور شاعرانہ رکھتے ہیں لیکن بحث اور استدلال ایک فاضل اور حکیم کے انداز سے کرتے ہیں۔

س۔ اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا کیا وہ حقیقت میں تبدیل ہوا ؟

ج۔ ایک دفعہ انھوں نے فرمایا کہ انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک دنیا کی تعلیمی طاقتیں اپنی توجہ احترام انسانیت کے درس پر مرتکز نہ کردیں گی، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے، جو نسل ،زبان، رنگ اور قوم سے بالاتر ہے۔ جب تک نام نہاد جمہوریت، ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے ''الخلق عیال اللہ،، کا قائل نہ ہوجائے گا، انسان اس دنیا میں فوز و فلاح اور کامرانی کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے الفاظ کبھی شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔ میرے نزدیک ان کے 'جہان نو' کا خواب اور ان کا پیغام یہی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ ہم اقبال کے جہان نو کی سمت میں آگے بڑھے ہیں یا نہیں، تو اس کا فیصلہ ہم خود کر سکتے ہیں۔ ہر

انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنا مواخذہ و احتساب خود کرے، میں اگر اس موضوع کی طرف آگیا تو شکوہ و شکایت کا دفتر کھل جائے گا۔ بہتر ہے کہ ہم اپنے ماضی کی کج ادائیوں کو بھول کر اپنے بہتر مستقبل کی طرف تمام تر توجہ مرکوز کریں۔

س۔ قریشی صاحب! آپ کا خاص موضوع کشمیر ہے۔ اقبال کا تعلق بھی کشمیر سے بہت زیادہ تھا، آپ اس بارے میں بھی کچھ فرمائیں گے؟

ج۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ اقبال علیہ الرحمۃ کشمیری الاصل تھے او ان کے آباءواجداد کشمیر سے ہجرت کر کے پنجاب آئے اور سیالکوٹ میں آباد ہوئے۔ چنانچہ وہ خود بھی لکھتے ہیں۔

کشمیر کا چمن جو مجھے دلپذیر ہے
اس باغ جانفزا کا یہ بلبل اسیر ہے
ورثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائیداد
جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے

یہ بھی آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ ان کے بزرگ کشمیری پنڈتوں کی ''سپرو گوت،، سے تعلق رکھتے تھے جو مسلمان ہوگئے تھے اور ''جن کی ذہانت اور فلسفہ دانی سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا اور غالباً ازروئے قانون توارث اقبال کو اس میں اچھا خاصا حصہ ملاتھا،،۔ ان کے کلا میں بھی جگہ جگہ اس قسم کے اشارے پائے جاتے ہیں:

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی
برھمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است
یا
میر و مرزا بہ سیاست دل ودیں باختہ اند
جز برھمن پسرے محرم اسرار کجاست

وہ ابنائے وطن کی محبت کے جذبہ سے سر شار تھے۔ انھوں نے اپنے قی

و عمل سے کشمیر اور اہل کشمیر کی ہمیشہ رہبری کی اور ان کے دکھ درد کو اپنا دکھ درد سمجھا۔

اس کا علم شاید بہت کم لوگوں کو ہوگا کہ فروری ۱۸۹۶ء میں لاہورکی کشمیری برادری کے چند بزرگوں نے ایک ''انجمن کشمیری مسلمانان،، کے نام سے قائم کی جس کے اغراض و مقاصد (۱) اصلاح رسوم شادی و غمی (۲) کشمیری مسلمانوں میں تعلیم، تجارت، صنعت و حرفت او، زراعت کو رواج دینا (۳) قوم میں اتحاد و اتفاق بڑھانا وغیرہ تھے۔ اقبال اس وقت سیالکوٹ سے نئے نئے لاہور آئے تھے اور گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کے ایک ہونہار طالب علم تھے۔ وہ اس انجمن کی کارروائیوں میں سرگرم حصہ لیتے تھے۔ اس انجمن کی تاسیس پر اقبال نے ایک نظم بھی پڑھی جس کے چند شعر یہ ہیں:

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محزوں
بدن میں جاں تھی کہ جیسے قفس میں صید زبوں
جو سامنے تھی مری قوم کی بری حالت
امنڈ گیا مری آنکھوں میں خون کا سیحوں
انھیں غموں میں مگر مجھ کو اک صدا آئی
کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
ہزار شکر کہ ایک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں
ملے گا منزل مقصود کا پتا ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دئیے یہ راہنموں
خدا نے ہوش دیا متفق ہوئے سارے
سمجھ گئے ہیں تری چال گنبد گردوں

بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یارب
کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
جو دوڑ کے لئے میدان علم میں جائیں
سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
دکھائیں فہم وزکاء وھنر یہ اوروں کو
زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علو و فنوں

یہ نظم اگرچہ بالکل ابتدائی مشق کے زمانے کی ہے تاہم اس میں ماضی وحال کی جھلکیاں بھی نظر آتی ھیں اور مستقبل کے لئے ایک پیغام بھی موجود ہے ۔

اسی انجمن کے کسی اور جلسے میں اقبال نے چند قطعات پڑھے، جن میں سے دو ایک یہ ھیں :

موتی عدن سے لعل ھوا ہے یمن سے دور
یا نافۂ غزال ھوا ہے ختن سے دور
ھندوستاں میں آئے ھیں کشمیر چھوڑ کر
بلبل نے آشیانہ بنایا چمن سے دور
سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
در مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رھو مثل حروف کشمیر

ان قطعات میں اقبال نے اپنے سوزو ساز سے قوم کے سامنے اجتماعی نظام کا ایک نقشہ پیش کیا ہے جس کے رنگ و آھنگ سے ان کا نور بصیرت جگمگا رھا ہے ۔

س۔ اھل کشمیر سے محبت رکھنے کے باوجود اقبال ایک عرصہ تک کشمیر جنت

نظیر کو نہ دیکھ سکے؟ کیا یہ صحیح ہے؟

ج ۔ جی ہاں! اقبال ۱۹۲۱ تک کشمیر نہ دیکھ سکے ۔ اسی سال گرمیوں میں اس کے لئے خود بخود اسباب پیدا ہوگئے ۔ ریاست جموں و کشمیر میں شیخ محمد بخش اور سیٹھ کریم بخش نامور تاجر اور رئیس تھے ۔ زمانے کے انقلاب نے ان پر اپنا اثر ڈالا اور پنجاب نیشنل بینک کی شاخ سرینگر نے حساب کتاب اور لین دین کے معاملے میں ان کی ڈگریاں ''قرقیاں،، کراکے ہزارہا روپے کی جائیداد سینکڑوں میں نیلام کرادی ۔ شیخ محمد بخش مرحوم کے داماد منشی سراج الدین نے جو اس وقت مہتمم بندوبست کے مثل خواں تھے اور بعد میں اپنی قابلیت سے ترقی کرکے خود افسر مال ہوگئے تھے، ڈاکٹر اقبال کی قانونی قابلیت سے فائدہ اٹھانے کے لئے ان کو اس مقدمے میں کشمیر بلایا ۔ ڈاکٹر صاحب جون ۱۹۲۱ء میں پہلی مرتبہ مولوی احمد دین وکیل اور اپنے منشی طاہرالدین مرحوم کے ہمراہ کشمیر گئے اور قریباً دو ہفتے سرینگر میں رہے ۔ ہاؤس بوٹ میں ان کا قیام تھا ۔ مقدمہ اے ڈی حکیم سیشن جج کی عدالت میں تھا۔ مگر چند ابتدائی غلطیوں کی وجہ سے اس مقدمے کا فیصلہ حسب منشاء نہ ہوسکا، جس کا اقبال کو افسوس رہا ۔

اقبال کی موجودگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سرینگر میں اقبال کو ایک اور مقدمہ بھی ملا، یہ رحمان راہ کا تھا جو سرینگر کا باشندہ تھا اور قتل کے الزام میں ماخوذ تھا ۔ اقبال کی بحث سے اتنا ہوا کہ وہ پھانسی پانے سے بچ گیا ۔

قانونی کاموں سے فارغ ہونے کے بعد کشمیر کی سیر کا لطف بھی اٹھایا گیا ۔ چنانچہ ایک دن اقبال، منشی سراج الدین احمد، میر منشی ریذیڈنسی کشمیر، مولوی احمد دین، سیٹھ کریم بخش، منشی نور الہی تحصیل دار،

صاحبزادہ محمد عمر اور چند دیگر علم دوست احباب شکارے (۱) میں بیٹھ کر ڈل کی سیر کو گئے۔ نشاط باغ اور شالامار میں کافی وقت گزار کر شام کو یہ قافلہ ادب واپس آیا۔ دونوں وقت مل رہے تھے کہ شکارا اس انجمن ادب کو لئے ڈل میں پہنچ گیا۔ اس وقت آفتاب غروب ہو رہا تھا، شفق پھوٹی ہوئی تھی اور اس منظر کا عکس ڈل کے شفاف پانی میں شور افشانی کر رہا تھا۔ اس کیف آور منظر نے عجیب کیفیت پیدا کردی تھی، جس نے علامہ ممدوح کے دل پر خاص اثر کیا۔ تھوڑی دیر صحیفہ قدرت کے اس سنہری ورق کا مطالعہ کرنے کے بعد خلاق معانی بحر فکر میں غوطہ زن ہوئے اور دو در شہوار نکال لائے۔ نقاش فطرت کی قدرت دیکھئے! دو شعروں میں سارے منظر کی تصویر کھینچ دی ہے۔

تماشائے ڈل کن کہ ہنگام شام
دهد شعله را آشیاں زیر آب
بشوید زتن تا غبار سفر
زند غوطه در آب ڈل آفتاب

جنت ارضی کے اس مختصر سے سفر میں اقبال نے کشمیر اور کشمیریوں کو جن مصائب میں مبتلا دیکھا، اس کا اظہار آپ نے اپنی کئی نظموں میں مختلف پیرایوں سے کیا۔ پیام مشرق میں اقبال کی تین نظمیں کشمیر، غنی کشمیری اور ساقی نامہ ملتی ہیں جن کے ذریعے سے حسن فطرت اور حقائق نمود حیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

کشمیر کے فارسی لٹریچر کی اقبال کے دل میں بڑی قدر و منزلت تھی۔ ملا طاہر غنی کی شخصیت سے وہ اس درجہ متاثر تھے کہ ان کے استغناء کا ذکر کرنے کے علاوہ ان کے بعض اشعار پر تضمینیں بھی لکھیں۔ کشمیر کے متعلق کتابیں لکھنے والوں کی بھی اقبال ہر طرح حوصلہ افزائی

۱ کشمیری زبان کا لفظ ہے، اس کے معنی 'ہلکی کشتی' کے ہیں۔

فرماتے تھے۔ چند دوستوں کو خود بھی بعض عنوانات پر قلم اٹھا
پر ابھارتے رہتے تھے۔

کشمیر میں جس قدر صوفیائے کرام تبلیغ اسلام کی خاطر آئے، ان میں حضر
امیر کبیر سید علی ہمدانی کو سب سے زیادہ شہرت اور کامیابی نصیب ہوئی
اقبال ان کی عظمت، بزرگی اور غیر معمولی شخصیت سے بہت متاثر تھے
انہوں نے جاوید نامہ میں ان کا ذکر بڑے پر خلوص الفاظ میں کیا
اقبال کو ان کی تصانیف دیکھنے کا کس قدر شوق تھا ؟ اس کا اند
آپ کے ایک خط کی مندرجہ ذیل عبارت سے کیا جا سکتا ہے۔

''ذخیرۃ الملوک دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں۔ سنا
کوئی شخص کشمیر میں اس کا ترجمہ اردو میں کر رہا ہے۔''

۱۹۳۱ء کی تحریک حریت کشمیر کے دنوں میں اقبال کشمیر کے حالا
کا بڑے غور سے مطالعہ کیا کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ یہ جو کچ
ہو رہا ہے، توقع کے خلاف نہیں۔ ممکن ہے کبھی اس سے بھی زیا
انقلاب کشمیر میں آئے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اقبال ہی کی تحریک
سے آل انڈیا کشمیر کمیٹی قائم ہوئی جس نے دستوری اور آئینی ذرا
سے کشمیریوں کو جائز انسانی حقوق دلانے کی کوشش کی۔ اقبا
ہی کی مساعی سے حکومت کشمیر نے گلانسی کمیشن مقرر کیا ج
نے اپنی رپورٹ میں سفارش کی کہ کشمیریوں کو مکمل مذہبی آزاد
دی جائے، مذہبی عبادت گاہوں سے سرکاری قبضہ ہٹا کر انھیں عو
کے سپرد کیا جائے۔ تعلیم کی اشاعت عام کی جائے، مسلم اساتذہ
تعداد بھی بڑھائی جائے اور دیگر ملازمتوں میں بھی ہر فرقہ کے لوگو
کو ان کے تناسب آبادی کے لحاظ سے حصہ دیا جائے۔ اقبال نے بحیثیت
صدر مسلم کانفرنس کے پلیٹ فارم سے بھی کشمیریوں کے مطالبات
حمایت کی۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وجہ تھی کہ ایک عظیم المرتبت اور عالمگیر شہرت رکھنے والا شاعر اور فلسفی، جس کی تعلیم وطنیت اور ذات پات کی تمیز سے بالا تر تھی، ایک محدود خطہ کے مسلمانوں کی زبوں حالی اور مظلومیت کی داستانیں سن کر تڑپ اٹھا اور کہا :-

توڑ اس دست جفا کش کو یارب جس نے
روح آزادئ کشمیر کو پامال کیا

یا یہ کہ ظالموں سے باز پرس کرنے والی ہستی اپنی گرفت مضبوط کیوں نہیں کرتی اور قیامت کے دن کے لمحے نزدیک کیوں نہیں آتے۔

آہ ! یہ قوم نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روز مکافات اے خدائے دیر گیر ؟

در اصل وطن سے محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے پھر اقبال اس جذبے سے کیونکر خالی رہ سکتے تھے۔ اسی جذبے کے ماتحت ان کا دل ہندوستان اور کشمیر کی تباہی پر کڑھتا تھا اور وہ اپنے خیالات کے اظہار پر مجبور ہو جاتے تھے اور کبھی کبھی رزم سیاست کی کمان اپنے ہاتھ میں لے کر قوم کی رہبری اور راہنمائی کے لئے میدان کار زار میں کود پڑتے تھے۔

نقد و تبصرہ

''مادی یا روحانی،، ؟

فکر و نظر کے اقبال نمبر (بابت نومبر و دسمبر ۱۹۷۷ء) میں ماھنامہ سیارہ کے اقبال نمبر بابت مئی ۱۹۶۳ء سے ماخوذ مولانا سید ابوالاعلی مودودی کا ایک انٹرویو شائع ھوا ھے جس کا عنوان ھے ''اقبال میرا روحانی سہارا تھا،،۔ انٹرویو کا آغاز مولانا کی تحریر کے حوالہ سے ھوتا ھے۔ لیکن انٹرویو لینے والے صاحب نے انٹرویو شائع کرنے سے پہلے اس کی تحقیق نہیں کی۔ مولانا مودودی کی عبارت میں ''روحانی سہارا،، کی جگہ ''مادی سہارا،، کے الفاظ تھے۔ یہ روایت کی غلطی ھے۔ مکتبہ تعمیر انسانیت لاھور نے حال ھی میں ابو راشد فاروقی کی ایک کتاب شائع کی ھے۔ کتاب کا نام ھے ''اقبال اور مودودی،، ۔اس کتاب میں ماھنامہ سیارہ میں شائع شدہ مولانا مودودی کا انٹرویو درج ھے۔ (ملاحظہ ھو، طبع اول جولائی ۱۹۷۷ء صفحہ ۵۸)۔ اس کتاب کی فہرست مضامین میں اگرچہ ''اقبال میرا سب سے بڑا روحانی سہارا،، کے الفاظ ھیں لیکن متن میں (صفحہ ۵۸) عنوان کے الفاظ یہ ھیں ''اقبال۔ میرا سب سے بڑا مادی سہارا،،۔ اسی صفحہ پر حاشیے میں کتاب کے مرتب کا ایک نوٹ ھے جس میں انھوں نے وضاحت کر دی ھے کہ حوالہ اور نقل روایت میں تسامح ھوگیا ھے۔ نوٹ کے الفاظ درج ذیل ھیں۔

سید صاحب نے علامہ کی وفات پر لکھا تھا ''سب سے بڑا مادی سہارا جس سے مدد کی توقع تھی، اقبال کا سہارا تھا سو وہ بھی یہاں قدم رکھتے ھی چھین لیا گیا،، جناب اظہر صاحب کے سامنے اصل عبارت نہیں تھی۔ انھوں نے حافظے پر اعتماد کرتے ھوئے یہ الفاظ لکھ دئے ھیں۔

مولانا مودودی نے محولہ بالا عبارت ترجمان القرآن بابت محرم ۱۳۵۷ھ میں لکھی تھی۔ تلاش کے باوجود مجھے ترجمان کا یہ شمارہ ابھی تک نہیں ملا۔ لیکن اس کتاب کے ایک مضمون ''اقبال اور سید مودودی،، کے طویل اقتباس میں مولانا کے اصل الفاظ اپنے سیاق و سباق میں درج ہیں۔ (ملاحظہ ہو صفحہ ۲۰) ان کے الفاظ وہی ہیں جو ابو راشد فاروقی صاحب نے صفحہ ۵۸ پر حاشیے میں نقل کردئے ہیں۔

نقل، خبر اور روایت کی بوالعجبیاں بھی عجیب ہیں بات کیا سے کیا ہو جاتی ہے۔

شرف الدین اصلاحی

★ ★ ★

اعــلان

ادارۂ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبۂ مجلات قائم کیا ہے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں، از راہ کرم شعبۂ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانہ ہے، اس میں مندرجہ ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ہیں۔ علم دوست حضرات سے التماس ہے کہ وہ ان کتابوں کے حصول میں ہماری مدد کریں اور از راہ کرم لائبریرین ادارہ سے رابطہ قائم کریں۔

مطلوبہ کتابیں یہ ہیں۔

۱۔ نزهة الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷
۲۔ الذریعه از آقا بزرگ تهرانی ۔ جلدیں ۸، ۱۵-۱۷، ۱۹، ۲۱ تا آخر
۳۔ أعیان الشیعه ازسید محسن الأمین ۔ جلدیں ۳۷-۴۰
۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار ۔جلدیں ۱-۳، ۸-۱۰، ۱۸، ۱۹۔
۵۔ تفسیر الحسنات از محمود احمد قادری ۔ جلدیں ۱، ۳
۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن ۔ جلدیں ۴ تا آخر۔
۷۔ بحارالانوار از اقاباقر مجلسی ۔ جلدیں ۱۱-۳۴، ۳۶ تا آخر۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

Red. No. ID 1045 — Jan. - Feb. 1978

ہماری مطبوعات ــ مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد : ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد ۔
آئیڈل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد ۔

پشاور : ایم جے ۔ بکس انٹر نیشنل ، ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی ۔

راولپنڈی : بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی ۔
اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی ۔

دینا : سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم ۔

ڈیرہ نواب صاحب : عبدالغفور نسیم، نیوز ایجنسی، ڈیرہ نواب صاحب ۔

خانیوال : کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال ۔

سیالکوٹ : ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ ۔

کراچی : ابوسعاویہ پاک ایجنسی ۱۳۱/۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸ ۔
پاکستان لا ھاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی ۔
عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲ ۔

لاھور : اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاھور۔
حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاھور۔
فیروز سنز لمیٹڈ، شاھراہ قائداعظم، لاھور۔
کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاھور۔
سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوھاری گیٹ، لاھور۔
سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ھسپتال، سرکلر روڈ، لاھور۔
مکتبہ رشیدیہ، ۲۵ ۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاھور۔
مکتبہ تعمیر انسانیت ۔ ۴۰ اردو بازار لاھور
مکتبہ تنویر القرآن ۱۶ اردو بازار لاھور

لودھراں : خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان ۔

ملتان : ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان ۔

کوئٹہ : گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد ۔

مارچ ۱۹۷۸ء

فکر و نظر

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

مدیر:

رشید احمد جالندھری

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ پندرہ روپئے	ششماھی آٹھ روپئے	اقبال نمبر حصہ دوم تین روپے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد - ۱۵ | مارچ ۱۹۷۸ء ربیع الثانی ۱۳۹۸ھ | شمارہ ۹

مضامین

٭

نظرات

رومی کی یاد میں

گزشتہ فروری میں پشاور یونیورسٹی نے دنیائے تصوف کے عظیم شاعر جلال الدین رومی پر ایک سیمینار کا انتظام کرکے یہ بتایا کہ ھوا و ھوس کی تاریکیوں میں بھٹکنے والا انسان آج بھی فکر رومی سے روشنی لے کر اپنی راھوں کو منور کر سکتا ھے۔ کہا جاتا ھے کہ تصوف کی قلمرو میں رومی سے بڑا کوئی شاعر پیدا نہیں ھوا۔ واقعہ یہ ھے کہ تلاش حق کی داستان ھو یا حقیقت کبریٰ سے ملنے کی بے قراری، کائنات کا معمہ ھو یا تہذیب قلب و نظر کا مسئلہ غرضیکہ ان مسائل پر بہت لوگوں نے لکھا اور خوب لکھا لیکن رومی نے جس جذب و مستی اور کیف و نشاط سے یہ نغمہ چھیڑا اس پر آج بھی اھل درد وجد کر رھے ھیں۔ رومی نے تشبیہات اور تمثیلات کے پردے میں انسانی روح کی بیماریوں اور نفس کی آلائشوں کا جو علاج پیش کیا ھے، تاریخ نے اس کا اعتراف کرنے میں کبھی بخل سے کام نہیں لیا۔

مولانا کی مثنوی کو جو عالمی شہرت اور قبولیت حاصل ھوئی اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ھے کہ اسے پہلوی زبان میں "قرآن مجید" تصور کیا گیا، اور نکلسن نے مسلسل بیس سال کی محنت کے بعد مثنوی کا انگریزی ترجمہ کیمرج سے شائع کیا۔ کہتے ھیں کہ شیخ فرید الدین عطار نے رومی کے والد سے کہا تھا کہ اس بچے کی حفاظت کرنا، یہ آگے چل کر ساری دنیا میں ھلچل مچائے گا۔ چنانچہ یہ پیش گوئی پوری ھو کر رھی اور عشق و محبت کی دنیا رومی کے نعرۂ حق سے گونج اٹھی۔

رومی علوم ظاہریہ کے بہت بڑے ماہر تھے اور نہایت ہی شان و شوکت سے رہتے تھے۔ اچانک ان کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی جس نے رومی کو علم کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہوئے کہا کہ اگر علم منزل اور معلوم تک نہ پہنچا سکے تو پھر ایسے علم سے جہالت بہتر ہے۔ رومی کا یہ سننا تھا کہ غرور نفس کے ہر تقاضے کو ٹھوکر ماری، بحث و جدل کی راہ ترک کردی، اور 'معلوم' تک پہنچنے کے لئے بدی کی ہر طاقت سے رشتہ توڑ لیا، کہا جاتا ہے کہ بایزید بسطامی نے ایک دفعہ خدا سے پوچھا کہ تجھ تک کیسے پہنچوں؟ اپنے نفس کا حجاب اٹھا دو اور چلے آؤ، خدا نے جواب میں کہا۔ آپ کی ظاہری تربیت اشعری عقائد پر ہوئی لیکن مثنوی نے بتایا کہ بوجھل عقائد ادراک حقیقت کا سرچشمہ نہیں بن سکتے۔ اس کے لئے تو دل کو حرص و آز اور نام و نمود کی ہر آلائش سے پاک کرنا ہوگا۔ لیکن تزکیہ قلب کے لئے آدمی کو جس کٹھن منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے، رومی نے ان کو خوبصورت تمثیلات کے ذریعے بیان کیا۔ مثلاً آپ نے بتایا کہ ایک شیر نے کنوئیں میں اپنے ہی عکس کو دیکھ کر اس پر حملہ کر دیا اور جب کنوئیں کی گہرائی میں پہنچا تو اسے حقیقت کا علم ہوا۔ اس طرح جو آدمی دوسروں کی برائیاں کرتا ہوا ان پر حملہ آور ہوتا ہے وہ دراصل اپنی ہی برائیوں کا عکس دیکھ کر خود اپنے آپ پر حملہ کرتا ہے۔ بعض اوقات آدمی اپنی نادانیوں سے مقدس روایات کو نقصان پہنچاتا ہے۔ ایک مکروہ آواز مؤذن کا تذکرہ کرتے ہوئے رومی کہتے ہیں کہ چند مسلمانوں نے ایک مؤذن سے جان چھڑانے کے لئے اسے حج پر بھیج دیا، راہ میں اس نے غیر مسلموں کی ایک بستی میں اذان دی، جسے سن کر ایک غیر مسلم، مؤذن کے لئے چند تحائف لایا، جب وجہ پوچھی تو اس نے کہا کہ میری ایک سمجھ دار بیٹی اسلام سے مانوس تھی، میں نے ہر چند اسے اسلام سے دور کرنا چاہا مگر ایسا نہ ہوسکا لیکن آج وہ اس مؤذن کی بے ہنگم

آواز کو سن کر اسلام سے دور ہوگئی ہے۔ غرض کہ رومی نے اسرار حیات، فتنہ ہائے نفس اور تہذیب اخلاق کے بیان میں ایسی خوب صورت تمثیلات اختیار کی ہیں کہ ذوق سلیم ان پر جھوم جھوم اٹھتا ہے۔ مثنوی کی اس الہامی تاثیر کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ رومی کا اپنا دل عشق الہی سے جگمگا اٹھا تھا اور اس کے پاس سرمایہ عشق و محبت اور سوز و گرمی کے سوا کچھ نہیں تھا۔ چنانچہ ایسے سوختہ جان کے دل سے جو کچھ نکلا، وہ دلوں میں اترتا گیا۔ یونان کی کہانیوں میں لکھا ہے کہ ایک مصور نے یونانی خدا کا ایک مجسمہ بنایا اور اس محنت، لگن اور محبت سے بنایا کہ اسے دیکھنے کے لئے آسمان کے خدا زمین پر اترے انھوں نے مصور سے کہا کہ تم جو کچھ آسمانوں سے چاہتے ہو اسے ہم بھجوادیں گے۔ مصور نے کہا کہ میں خود تمہارے ساتھ آسمان پر چلنا چاہتا ہوں اور اپنی پسند کی چیز کا خود ہی انتخاب کر لوں گا۔ چنانچہ وہ آسمان پر گیا سب چیزوں کو دیکھا تو اس نے آگ کا انتخاب کیا۔ چنانچہ وہ آگ لے کر زمین پر واپس آیا اور اسے اپنے مجسمے میں ڈال دیا۔ یوں نظر آتا ہے کہ رومی نے اپنے دل کی آگ کو مثنوی کے اندر انڈیل دیا ہے۔ موجودہ وقت میں جب کہ سوسائٹی نے مادیت کے ہاتھوں شکست کھا کر اپنی مشکلات میں خود ہی اضافہ کیا ہے انسان عجم کے لالہ زاروں میں پھر سے رومی کی تلاش میں ہے، بے شبہ ہم رومی کی اخلاقی اور روحانی تعلیمات کو اختیار کر کے اپنے دلوں کی برباد دنیا کو دوبارہ آباد کر سکتے ہیں۔

ہماری پشاور یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد سے جنہیں ہم دل کی گہرائیوں سے مبارک باد پیش کرتے ہیں، گزارش ہے کہ وہ اردو اور مقامی زبانوں میں فکر رومی پر عمدہ اور نفیس کتابیں لکھوائیں اسی طرح برصغیر میں رومی پر ارباب معرفت نے جو کچھ لکھا ہے لیکن یہ کام انہی لوگوں کے سپرد کیا جائے جو نہ صرف سچائی پر یقین رکھتے ہیں، بلکہ سچائی کی زندگی بھی بسر کر رہے ہیں۔ اس پر بھی کام کرنا بہت ضروری ہے

رومی کی عام فہم حقیقت پسندی

منظور احمد

مجھے معلوم نہیں کہ common sense realism کا یہ اردو ترجمہ ان معنوں کو ادا کرتا ہے یا نہیں، جن میں یہ اصطلاح عصری مغربی فلسفہ میں استعمال ہوتی ہے، لیکن اگر قارئین کے ذہن میں، عصری فلسفہ کا وہ پس منظر ہے، جس کی طرف یہ اصطلاح اشارہ کرتی ہے تو وہ رومی کو حقیقت پسندوں کے زمرے میں شامل کرتے ہوئے استعجاب ضرور محسوس کریں گے۔ اس لئے کہ ایک صوفی ہونے کی وجہ سے اس مابعد الطبعیاتی مدرسہ فکر کا ایک جز سمجھے جاتے ہیں جو عام طور تصوریت (idealism) کے نام سے موسوم ہے۔ اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصوریت کے مغربی شارحین نے اور ان کے اثر سے بعد میں مسلمان مفکرین نے بھی صوفیانہ مابعدالطبعیات کو مشرق کے ویدانتی یا مغرب کے تصوریتی فلسفوں کی اصطلاحوں میں بیان کرنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور اسلامی تصوف کی ما بعد الطبعیات کے ایک ایسے اہم پہلو سے صرف نظر کیا ہے، جو میری دانست میں اسلامی فلسفہ کا عموماً، اور اسلامی تصوف کا خصوصاً سب سے زیادہ اہم پہلو ہے۔ اور یہ پہلو، حقیقت کے سلسلہ وار نظام، میں امتیازات کی وجودی (existential) اور علمیاتی (epistemological) حیثیت کے یقین کا ہے۔

مسلمانوں کے ہاتھوں جس فلسفہ نے ترویج پائی، وہ بنیادی طور پر اسلام کے مابعد الطبعیاتی اور فلسفیانہ نکات کی تعبیر و تشریح تھا، فلسفہ اگرچہ عام طور پر پیش فلسفیانہ حقائق کے اثبات سے ابتدا نہیں کرتا، اور

اگر کرتا ہے تو بعد میں عقلی دلائل سے ان پر حجت قائم کرتا ہے، اور حجت قائم نہ ہوسکنے کی صورت میں ان کو چھوڑنے پر تیار رہتا ہے، لیکن، اسلامی فلسفہ میں ان حقائق کو سرے سے چھوڑ دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ تعبیر اور توجیہ کے نئے راستوں کے ذریعہ دوبارہ ان ہی حقائق کے اثبات کی کوشش سے اسلامی فلسفہ کے نئے نئے مدرسہ فکر وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بھی مدرسہ فکر نہ تو کلیۃ باطل ہے، اور نہ ہی حتمی حق۔ ان میں سے ہر ایک میں اپنے اپنے سیاق کی مناسبت سے صداقت کے پہلو موجود ہیں۔ یہ بات اگرچہ بعض اسلامی فلسفیانہ نظام کے داخلی نقطہ نظر سے درست نہیں ہوگی، لیکن اسلامی مفکرین میں بالخصوص ابن رشد، اور متصوفانہ فلسفہ بالعموم، اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ صداقت کے کئی درجہ وار نظام ممکن ہیں۔ ابن رشد فصل المقال میں خاص طور پر صداقت کے دو درجوں کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک کی بنیاد وحی اور الہام پر ہے، دوسرے کی بنیاد عقل اور حسی تجربہ پر۔ اسی طرح صوفیاء کرام اپنے نظام تنزلات کے ذریعہ امتیازات کا اعتبار قائم کرتے ہیں، اور اسی اعتبار کی بنیاد پر اخلاقی احکام، اور جزا و سزا کی توجیہات قائم ہوتی ہیں۔ امتیازات اور اعتبارات کی یہ دنیا اپنے الگ تصدیقی معیارات رکھتی ہے جو ان معیارات سے مختلف ہوتے ہیں، جن کا اطلاق وجود مطلق پر کیا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی مابعدالطبعیات کو ہمہ اوست پر محمول کرنا، اس مغالطہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے کہ وجود کے مختلف مراتب پر صرف ایک کلی منطقی نظام منطبق ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ مفکرین اسلام کا ارسطو کی منطق پر غیر ضروری انحصار کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا۔ اور بعض ذہنوں میں منطق کی یہ کلیت اب تک قائم ہے۔ ریاضیات اور جدید منطق میں اب یہ بات ممکن سمجھی جاتی ہے کہ مختلف مراتب وجود کے بارے میں مختلف متوازی منطقی نظام مرتب کئے جاسکتے ہیں۔ اس حقیقت کی پہلی تقسیم، میرے نزدیک ابن رشد کے ہاں ملتی ہے،

یا پھر مسلمان صوفیانہ مابعد الطبعیات میں جس کی مولائے روم ایک جید مثال ہیں۔ مولانا کی 'فیہ ما فیہ' جو متصوفانہ مابعدالطبعیات کی روایت کی ایک اہم کتاب ہے، اور اس طرح مثنوی میں، عملاً امتیازات کی عام فہم منطق کا استعمال جس کثرت سے کیا گیا ہے، وہ تصوف کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتا۔ مولانا کی مثنوی، اور فیہ ما فیہ، اس قسم کی مثالوں سے پر ہے جن کو گہری نظر سے پڑھنے پر فہم عام کی اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے جو اس مضمون کے عنوان میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس حقیقت کے بنیادی خدوخال یہ ہیں۔

۱۔ فہم عام، زندگی کے حقائق کو جس طرح منکشف کرتا ہے وہ حقیقت کا ایک ایسا نظام ہے جس سے فلسفیانہ دلائل کی بنیاد پر گریز ممکن نہیں ہے۔

۲۔ فلسفیانہ (اور سائنسی) دلائل کے ذریعہ، فہم عام کے انکشافات پر تنقید ممکن ہے۔ لیکن اس طرح حتمی (ultimate) عقلی اور مابعدالطبعیاتی نظام وضع کئے جاتے ہیں، ان کا عالمگیر اطلاق نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی صحیح ہے۔

۳۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کی منطق اور ہیگل کا فلسفہ جو کلیت اور مطلقیت کے دعویدار ہیں۔ فہم حقیقت کے یک طرفہ نظریے ہیں اور زندگی کے روزمرہ حقائق سے چشم پوشی کرتے ہیں۔

۴۔ مذہبی حقائق کے بارے میں بالخصوص، ارسطو کی منطق، معتزلہ کے افکار اور فلسفیانہ دلیلیں صرف صوری پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں، اور اس لئے ان کے ذریعہ حقائق کی معرفت ممکن نہیں ہے۔

۵۔ اس کے باوجود یہ تمام نظام اپنے اپنے سیاق میں صداقت اور کذب

کے معیار رکھتے ہیں، اور زماں و مکاں کے کسی حصہ میں مختلف انسانی طبائع کی تشفی کا باعث بھی ہو سکتے ہیں۔

۶۔ لیکن فہم عام کے حقائق زندگی سے قریب ہیں اور ان کے صحیح ادراک سے ایک کارآمد اور ادراکی ربط (conceptual coherence) کا نظام مرتب ہوتا ہے۔ جو بنیادی طور پر کسی خاص مابعدالطبعیاتی خاکہ کا محتاج نہیں ہونا چاہتا۔ یہ نظام انسانی تجربہ کا عکاس ہونے کے سبب انسان کے بنیادی مشاہدوں، اقدار، اور تمناؤں کا مظہریاتی بیان رہنے پر اکتفا کرتا ہے اسی لئے اس کا مرکز، اور محور، انسان ہوتا ہے۔

اس فلسفیانہ تناظر میں فیہ ما فیہ، اور مثنوی کو جو اہم مقام حاصل ہے، اس کا احصاء ہم کو اسلامی فکر کے ایسے پہلوؤں سے روشناس کراسکتا ہے۔ جن پر اہل نظر کی اب تک کم توجہ رہی ہے۔ حقائق کے بارے میں ان دونوں کتابوں کا طریق تفہیم نہ کلامی ہے اور نہ معروف معنوں میں فلسفیانہ۔ ان میں صاف طور پر حقیقت کے مدارج کو ملحوظ رکھ کر، ہر درجہ کے حکم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ مختلف درجات کے احکام میں آپس میں تضاد موجود ہے تو یہ اعتراض اس فلسفیانہ ادعا کا اظہار ہے کہ تمام نظام حقیقت کو ایک مطلق منطق کا تابع ہونا چاہئے۔ اور یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کو عام فہم حقیقت بدیہی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔

فلسفیانہ مسائل کو جس انداز سے مولانا روم نے مثنوی میں برتا ہے وہ اس نکتہ کی وضاحت میں پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض میں اگر باہم تضاد نظر آتا ہے تو اس کی وجہ مثنوی کا شاعرانہ انداز بیان نہیں ہے اس لئے کہ مولانا نے انہی مسائل کو فیہ ما فیہ میں بھی اسی انداز سے سمجھایا ہے۔ اس تضاد میں منطق کا وہ کثیر قدری (multivalued)

نظریہ کار فرما ہے جو میری دانست میں صوفیانہ نقطہ نظر کی بنیاد ہے ۔ صوفیانہ مابعدالطبیعات میں مولانا روم کا مسلک ابن عربی کے مسلک سے مختلف نہیں ہے ۔ جو عام طور پر وحدت الوجود کہلاتا ہے ۔ اسلام کا نظریہ توحید جس کی تعبیر ایک طرف فلسفیوں اور متکلمین نے کی ہے اور دوسری طرف صوفیاء نے ایک علیم و قدیر ذات الہی کے تصور کو پیش کرتا ہے ۔ صوفیانہ اور متکلمانہ مابعدالطبیعات دونوں خدا کے علیم و قدیر ہونے کی قائل ہیں ۔ البتہ جو فرق دونوں کی مابعدالطبیعات میں ہے وہ وجودیت کے شئون سے (modes of existence) تعلق رکھتا ہے ۔ صوفیانہ مابعدالطبیعات، ذات الہی کو سلسلہ کائنات سے جدا ایک ایسی ذات نہیں سمجھتی، جس کا تعلق اس کائنات سے بیرونی ہو۔ (external relation) وہ ذات خداوندی اور اس کائنات میں تعلق درونی (internal relation)کی قائل ہے ۔ اس طرح خدا اور کائنات دونوں کا تصور (mutully exclusive) نہیں ہے ۔ متکلمین کے فلسفہ میں بھی ذات خداوندی، اگرچہ علیم و قدیر ہے، لیکن عدل کے تصور کے تحت انسانی ارادہ کو ایک آزاد مقام حاصل ہوجاتا ہے ۔ جب کہ صوفیانہ مابعدالطبیعات میں یہ ممکن نہیں ہے ۔ اس لئے صوفیانہ ما بعدالطبیعاتی معیارات کو اگر، اخلاق، اور انسانی ارادہ کے معیارات پر منطبق کیا جائے، تو نتیجہ جبریت کے سوا کچھ نہیں نکلتا ۔ مولانا روم، اپنی مثنوی میں وحدت‌الوجود کو رد نہیں کرتے، بلکہ اس کو صحیح مابعدالطبیعاتی تصور تسلیم کرتے ہیں :۔

گر ہزاران اند یک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست

بحر واحدانیست جفت و زوج نیست
گوہر و ما ہیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرک ہیچ ہیچ
یک بااحوال چہ گویم ہیچ ہیچ

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ھمی بیند چوں مرد احوال بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دید احوال ست
ورنہ اول آخر، آخر اول ست
کل شئی ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ھاطل

اس مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر کو اگر فہم عام کے معیارات پر پرکھیں تو آپ کو یہ نقطہ نظر، متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کے مقابلہ میں فہم عام سے قریب نظر آئے گا۔ اس کی دو وجوھات ھیں۔ پہلی وجہ تو صوفیانہ مابعدالطبعیات کا منطقی ربط (logical consistency) ھے، اور دوسری وجہ وہ قربت ھے جو خدا کے اس تصور اور انسانی قلوب میں موجود ھے۔ خدائے علیم و قدیر کا تصور انسانی قلوب میں جو عواطف پیدا کرتا ھے، وہ صوفیانہ تصور سے بدرجہ احسن پورے ھوتے ھیں، اور مذھب کی روح کا عرفان، عوام اور خواص دونوں کو ممکنہ حد تک حاصل ھوجاتا ھے۔ خدا کے کامل علم اور قدرت کا احساس انسان میں عبودیت کے رد عمل کو، خدا کے ایک ایسے تصور کے مقابلہ میں جس میں خدا کا علم اجمالی ھو، یا اس کی قدرت کے مقابل انسانی قدرت کا ادعا موجود ھو، بدرجہ اتم پیدا کر دیتا ھے۔ (یہ ضروری نہیں ھے کہ مولانا روم کے نزدیک، صوفیانہ مابعدالطبعیات کے نقطہ نظر کو قبول کرنے میں یہی دو وجہیں رھی ھوں) اس بحث سے اس وقت ھماری منشا فہم عام کی اس منطق کی طرف اشارہ کرنا ھے جو اس تصور کے تناظر میں کارفرما ھے۔ یہی منطق البتہ جب جبرو قدر کے مسئلہ پر منطبق کی جاتی ھے

تو سیاق کی تبدیلی کے ساتھ اپنے معیارات کو بھی تبدیل کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا روم نے جبرو قدر کے مسئلہ میں اس منطق کے معیارات کو منطبق نہیں کیا جو وحدت الوجود کے مسئلہ میں انھوں نے اختیار کئے تھے۔ چنانچہ وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں فہم عام کے بدیہیات کو معیارات قرار دیتے ہیں۔ اور اس مسئلہ کو بھی ایسی مثالوں سے سلجھاتے ہیں جن کو انسان اپنی روز مرہ زندگی میں برتتا ہے۔

مولانا کے نزدیک فہم عام کے یہ بدیہیات معتزلہ کی عقلیت اور تصوف کی مابعدالطبیعیات دونوں کے مقابلہ میں انسان کے ان محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں جن پر اس کی روزمرہ زندگی کا دار و مدار ہے۔ یہ روزمرہ زندگی نہ معتزلہ کی جبریت پر قائم ہے نہ اشاعرہ کے کسب پر اور نہ ہی وجود واحد کی فاعلیت پر۔ یہ تمام نظریات فہم عام کے نقطہ نظر سے علمیاتی نہیں ہیں بلکہ فروعی ہیں - (essentialistic) ، اس لئے ان کے صدق اور کذب کا فیصلہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ فہم عام انسانی عمل کو، ان فروعی قضایا سے آزاد کرانا چاہتا ہے۔ چنانچہ آزادی ارادہ کے سلسلہ میں فہم عام کا پہلا انکشاف انسان کا وہ فوری اور ذاتی (immediate) وجدان ہے جو اس کو اپنے اختیار کا یقین دلاتا ہے۔ اس یقین کو عقلی منطق کے ذریعہ جھٹلانا ممکن نہیں ہے۔ مولانا روم، اس بات کو اس سہل انداز سے بیان کرتے ہیں کہ انسان کو یہ وجدانی علم حاصل ہے کہ کائنات میں اختیار کن چیزوں کو حاصل ہے۔ اگر کسی شخص پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص، اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو غصہ آئے گا۔ اس لئے کہ انسان راست علم سے یہ جانتا ہے کہ پتھر مارنے والا فاعل مختار ہے اور چھت نہیں۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند
بر تو افتد سخت مجروحت کند

هیچ خشمے آیدت بر چوب سقف
هیچ اندر کین اوباشی تو وقف
که چرا برمن زده دستم شکست
یا چرا بر من فتاد و کرد پست
واں که قصد عورت توبی کند
صد هزاراں خشم از تو سرزند
گر بیاید باد و دستارت ابود
کے ترا با باد دل خشمے نمود
خشم در تو شد بیان اختیار
تاله گوئی جبر یا نه اعتذار

یہ تو انسان کی بات ہے، جبر و اختیار کا یہ وجدانی علم حیوانوں تک میں موجود ہے۔ چنانچہ مولانا استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کتے کو پتھر کھینچ مارے، تو کتا پتھر سے معترض نہیں ہوگا بلکہ پھینکنے والے پر حملہ کرے گا۔

هم چنیں گر بر سگے سنگے زنی
بر تو آرد حمله گردی منثنی
گر شتر باں اشترے را می زند
آں شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آں چوب او
پس زم مختاری شتر برده ست بود
عقل حیوانی چو دانست اختیار
ایں مگو اے عقل انساں شرم دار

روشن است ایں لیک از طبع سحور
آن خورنده چشم بر بندد ز نور
چونکہ کلی میل آں نان خوردنی ست
رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

انسان کی پوری زندگی فہم عام کے اس وجدان پر قائم ہے۔ انسان کے تمام اعمال اور اقوال اس کا ثبوت ہیں۔ کسی بات کا حکم دینا، کسی کام کے کرنے سے روکنا، کسی پر غصہ کرنا، کبھی ارادہ کرنا کبھی کسی فعل پر نادم ہونا اور ان تمام کی مناسب اپنی زبان میں جبر و اختیار کے قضایا استعمال کرنا، اور ان قضایا میں راست طور پر فرق کو محسوس کرنا، ہم کو اعمال اور اقوال کے ایک لئے سیاق کا پتہ دیتے ہیں۔ اس سیاق کے فہم کا امکان جبری اور قدری اعمال کے واقعی (factual, actual) امتیاز کی دلیل ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:۔

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل اختیار است اے صنم
واں پیشمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مہتدی

جملہ قرآں امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا، ہیچ عاقل ایں کند
با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را گر نبا شد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم وار

چوں ہمی خائی تو رنداں بر عدو
چوں ہمی بینی گناہ و جرم او

فہم عام کی یہی منطق مولانا نے اسلامی الہیات کے دوسرے مسائل میں بھی استعمال کی ہے۔ ذات و صفات کا مسئلہ فلاسفہ، متکلمین اور صوفیا کے ہاں، ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اور اس مسئلہ کو بھی عام طور پر اسی لزومی طریق کار (essentialistic) سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے نتیجہ میں تضادات اور الجھنیں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ ان الجھنوں کی طرف سب سے پہلے بہت واضح طور پر کانٹ نے اشارہ کیا تھا۔ صدق و کذب کے کثرتی طریق کار یا منہاج (pluristic methodology) سے یہ مسئلہ بھی حل ہوسکتا ہے اور اس میں بھی فہم عام کے راست وجدان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ مولانا روم نے، اگرچہ متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کو اس حد تک اپنایا ہے جس حد تک وہ فہم عام کا ساتھ دیتا ہے، لیکن اس کے بعد انھوں نے حسی دلیا سے استدلال کرکے اس مسئلہ کو ارسطو کی منطق کی گرفت سے آزاد کرا لیا ہے۔ مولینا روم کے استدلال، علت و معلول کے اسطاطالیسی تصور پر نہیں ہے بلکہ حوادث اور واقعات کی بنیاد (ground) کے نظریہ پر مبنی ہے۔ اول الذکر، خالص منطقی سیاق رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر نظریے کے معیارات فہم عام متعین کرتی ہے۔ اور فہم عام کی تشفی کسی علۃ العلل کے منطقی ثبوت سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک ایسے خدائے واحد کے ماننے سے ہوتی ہے جو ذات واجب الوجود ہی نہ ہو بلکہ تمام صفات کمالیہ سے متصف بھی ہو۔ مولانا روم کے استدلال میں یہ تمام باتیں موجود ہیں اور یہ استدلال بھی زندگی کے روز مرہ کے حقائق سے کسی خیال کی تجدید پر منحصر ہے مثلاً انسانی مشاہدہ ہے کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے یا یہ کہ علت میں کوئی ایسی خصوصیت موجود ہوتی

ہے جو معلول میں نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک علت ہو اور دوسرا معلول ہو اور اس قسم کے تمام دلائل، ارسطو کی منطق یا فلسفہ کرداریت (behaviourism) کی رو سے غلط ہو سکتے ہیں لیکن فہم عام کے سیاق میں صحیح ہیں۔ اس لئے کہ انسانی عمل کا دائرہ یہی سیاق ہے۔

صفات الٰہی کے مسئلے میں بھی مولانا نے اسی طرح نزاعی بحثوں سے بچ کر فہم عام پر بھروسہ کیا ہے اور اس کے بدیہیات پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔

خود نباشد آفتابے را دلیل
جز کہ نور آفتاب مستطیل
سایہ کہ بود، تا دلیل او بود
این بستش کہ دلیل او بود

مولانا روم کی وہ حکایت کسے یاد نہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہوکر کہہ رہا ہے کہ خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا۔ تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسیٰ نے اس کو سزا دینی چاہی جس پر خدا کی وحی نازل ہوئی:

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
بندہ مارا چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو دم
در او حق او شہد و در حق تو سم

ما بروں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را

موسیا، آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند

درمیاں کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم از غواص را پا چیلہ نیست

عاشقاں را ہر زمانے عشر نیست
بردہ ویراں خراج و عشر نیست

خوں شہیداں راز آب اولی تراست
ایں گنہ، از صد ثواب اولی تراست

ملت عشق از ہمہ ملت جداست
عاشقاں را ملت و مذہب خداست

اس حکایت میں یہ جو مختلف اصطلاحوں کی بات کی گئی ہے، اور ایک ہی عمل کے جانچنے کے لئے جو مختلف معیارات وضع کئے گئے ہیں، یہ کلام کے اسی کثیر کائناتی (multiunniverse of discourses) نظام کی طرف اشارہ ہے، جو فہم عام کے فلسفہ کا بنیادی نکتہ ہے۔

مولانا روم کے کلام میں اس قسم کی مثالیں، ایک دو نہیں، سینکڑوں ہیں۔ اور یہ سب مثالیں جس بنیادی فلسفہ پر منتج ہوتی ہیں وہ یہی ہے کہ منطق کا دوپہلو (Tow-dimensional) نظام فلسفیانہ مسائل کے لئے عموماً، اور مذہب کے مسائل کے لئے خصوصاً ناکافی ہے۔ مولانا نے فیہ ما فیہ

میں کئی جگہ قرآن کے حوالہ سے، حضرت ابراھیمؑ کے اس دلیل کا ذکر کیا ہے جس میں حضرت ابراھیمؑ نے کہا کہ خدا کے ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مارتا ہے، اور جلاتا ہے اور جب، اس دلیل کا جواب یہ کہہ کر دیا گیا، مارتا اور جلاتا تو میں خود بھی ہوں، تو حضرت ابراھیمؑ نے کلام کی ایک منطق کو، سامع کے لئے ناقابل فہم جان کر چھوڑ دیا اور دوسری دلیل پیش کردی کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو مغرب سے نکال دکھا۔

فلسفیانہ فکر نے، افلاطون سے لے کر آج تک بڑے بڑے فلسفیانہ نظام وضع کئے ھیں اور ان سب نظاموں کے پس منظر میں یہ مفروضہ کار فرما ہے۔ کہ وجود کا کوئی ایک منطقی معیار ہونا چاھئے جس کی مدد سے مظاھر کی تشریح ھو سکے۔ لیکن ان تمام کوششوں میں زندگی کے حقائق سے صرف نظر کرنا پڑتا ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل اسی حقیقت کا اعتراف ہے۔ لیکن کیا یہ ضرور ہے کہ ھماری زندگی ارسطو کے قانون تضاد کی پابند ھو، بے شک، ھمارے وضع کردہ مجرد تصورات ھماری ریاضیات، علم ھندسہ چونکہ ھمارے مخترعات ھیں، اس لئے وہ اس منطق کے پابند ھیں، جس کے بغیر ھم ان کو وضع نہیں کر سکتے تھے اور نہ ان کے بارے میں کوئی حکم لگا سکتے تھے۔ یہ ھماری زبان ھمارے تصورات اور ھماری تشکیلات (constructions) کی بنیادی خصوصیات ھیں، لیکن وجود کے شؤن (modes) کو ان کی تشکیلات کے مماثل قرار دے دینا ایک نفسیاتی کشش کی پیداوار معلوم ھوتا ہے۔ مولانا روم جو اس فلسفہ کے غواص تھے، اس نفسیاتی کشش سے اپنے کو علیحدہ کرکے ان کثیر پہلو منطقی نظاموں تک پہنچ سکے تھے جو ایک طرف ھمیں فلسفہ کے استبعادات (paradoxes) سے نجات دلاتے ھیں۔ اور دوسری طرف اس ظلم کو ختم کرتے ھیں جو فہم عام کے ساتھ خاص طور پر افلاطون نے شروع کیا اور مسلمان عقلیت پرستوں کے ھاتھوں سے مغرب کے فلسفہ جدید تک پہونچا۔ خدا وٹگنشٹائن کا بھلا کرے، کہ اس نے سقراط کے بعد، اب بیسویں صدی میں اس طلسم کو توڑا، اور فلسفہ کا یہ مقصد بیان کیا کہ وہ (فلسفہ) بوتل میں بند پروانہ کو باھر نکالنے کا راستہ بتانے کا نام ہے۔

To show the fly way out of the fly bottle.

خطبات اقبال میں اجتہاد کی تعریف (۲)

برصغیر اور مسئلہ اجتہاد

خالد مسعود

جیسا کہ ہم نے گزشتہ باب میں ذکر کیا کہ اقبال کے نظریہ اجتہاد کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اس پس منظر کا مطالعہ ضروری ہے جس میں اس نظریہ نے تشکیل پائی۔ چنانچہ اس باب میں ان رجحانات کا ایک اجمالی جائزہ پیش کریں گے جو بر صغیر میں اجتہاد کے ضمن میں ابھرے۔

اگرچہ اجتہاد کا مسئلہ زیادہ شدت کے ساتھ انیسویں صدی کے بعد ابھرا لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس سے قبل اس کی ضرورت کا احساس موجود نہیں تھا یا یہ کہ اس سے پہلے کا زمانہ محض تقلید کا دور تھا۔ یہ صحیح ہے کہ حنفی فقہ کی گہرائی اور وسعت کے ساتھ ساتھ سلاطین دھلی کے دور میں بیرونی حملوں خصوصاً منگولوں کے مستقل خطرے اور غیر مسلم اکثریت کے پیش نظر مسلم وحدت اور یکجہتی کی ضرورت کے شدید احساس نے تقلید کے رجحان کو تقویت دی۔ لیکن یہ بھی یاد رہے کہ برصغیر میں مسلم ثقافت ہمیشہ متحرک اور ارتقا پذیر معاشرے کی صورت میں بنتی اور بگڑتی رہی ہے نئی ضروریات اور نئے حالات ہمیشہ اس بات کے متقاضی رہے کہ فقہی سرمایے پر نظر ثانی ہوتی رہے اور تدوین نو اور تحقیق کا عمل جاری رہے۔ اس کی ایک نہایت واضح شہادت اس سے ملتی ہے کہ برصغیر میں ایک کثیر تعداد میں فتاوی کے مجموعے لکھے گئے جن کا عام طور پر یہ مقصد ہوتا تھا کہ فقہ حنفی کی ایک ایسی دستاویز تیار کر دی جائے جس میں قانون کے مختلف موضوعات کے تحت فقہائے قدیم و جدید کے ایسے اقوال یکجا کر دئے جائیں جو مستند اور مفتی بہ ہونے کے ساتھ زمانے کے تقاضوں پر پورے اتر سکیں۔ محمد اسحاق

بھٹی نے اپنی حالیہ تصنیف برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ میں ان فتاوی میں سے گیارہ کا جائزہ لیا ہے(۱)۔ ظاہر ہے کہ ان فتاوی کی مجموعی تعداد نہیں ہے لیکن محض یہ حقیقت کہ تقریباً پانچسو سال کے عرصے میں فتاوی کے گیارہ مجموعے مرتب ہوئے خود اس بات کی دلیل ہے کہ مسلم معاشرہ جامد نہیں رہا اور فقہا عصری تقاضوں اور فقہ حنفی کی تدوین نو کی ضرورت سے بے گانہ نہیں رہے۔ یہاں یہ بات خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ ان گیارہ میں سے مندرجہ ذیل چار مجموعے سلاطین وقت کی فرمائش پر ترتیب دئیے گئے:

۱۔ فتاوی قراخانی (جلال الدین خلجی کے عہد میں)

۲۔ فتاوی تاتار خانیہ (محمد شاہ تغلق اور فیروزشاہ تغلق کے عہد میں)

۳۔ فتاوی بابری (ظہیر الدین بابر کے زمانے میں)

۴۔ فتاوی عالمگیری (اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں)

جہاں تک غیر مسلم اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں کے اپنے اقلیت ہونے کا احساس تھا اس سے ان میں اپنی ثقافت کی حفاظت کا جذبہ شریعت اسلامی سے شدید وابستگی کی صورت میں پروان ضرور چڑھا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ انھوں نے اپنے گرد تقلید کا حصار کھینچ کر ہر طرح کے فکری اثرات کے دروازے اپنے اوپر بند کر لئے تھے صحیح نہ ہوگا۔

منگولوں کی تاراج کے بعد عالم اسلام میں کئی جگہ فکر اسلامی خصوصاً فقہ کی تشکیل نو کی ضرورت کا احساس شدت سے ابھرا۔ ان میں سے ایک بھر پور کوشش ابن تیمیہ کی تھی۔ ان کے اثرات برصغیر میں محمد تغلق کے عہد میں پہنچے(۲) اور خاصی پذیرائی ہوئی۔ جہاں اس کے اثرات فکر کے دوسرے شعبوں پر پڑے وہاں اس کا لازمی نتیجہ مسئلہ اجتہاد پر نئے زاویے سے غور

کی تشکیل میں ظاہر ہوا۔ تاہم یہ اس طرح کی زور دار تحریک میں تبدیل نہ ہوسکا جو بعد میں ابن تیمیہ کے افکار کے زیر اثر عرب دنیا میں محمد بن عبد الوہاب کی قیادت میں اور برصغیر میں شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادے کے زیر اثر ابھری۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ دوسری مرتبہ مسلم معاشرے سیاسی و سماجی انحطاط کے سنگین ترین دور سے گزر رہے تھے اور مفکرین کے نزدیک اگر اس انحطاط سے نکلنے کا کوئی راستہ تھا تو یہی کہ تقلید کی پابندیوں سے آزادی حاصل کرکے قرآن و سنت کی اصل تعلیمات کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس رجحان میں جہاں حالات کی ہمہ گیر تبدیلی کا احساس موجود تھا وہاں اس اعتراف کا اظہار بھی پایا جاتا تھا کہ فقہی سرمایہ ان حالات سے نبٹنے کے لئے کافی نہیں اور اس کے لئے از سر نو قرآن و سنت سے رہنمائی کی ضرورت ہے۔

یہاں تقلید کا ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے۔ تقلید ایک عمرانیاتی رویہ بن چکا تھا جس کے تحت تقلید محض ایک فقہی اور دینی ضرورت ہی نہیں بلکہ سماجی تشخص کا اظہار بن چکی تھی۔ چنانچہ تقلید سے آزادی کا مطلب مروجہ فقہی مذاہب میں سے کسی ایک کی پابندی سے آزادی ضرور تھا لیکن ایک فقہی مذہب کی تقلید سے انکار کا مطلب لازمی طور پر کسی دوسرے مذہب سے وابستگی یا کسی نئے فقہی مذہب کا قیام سمجھا جاتا تھا اگرچہ دوسری صورت کسی طرح بھی پسندیدہ نہیں تھی تاہم چونکہ کسی نئے فقہی مذہب کی بنا کے لئے مجتہد ہونا ضروری تھا اس لئے تقلید کی مخالفت بالآخر اجتہاد مطلق یا بنائے مذہب کے دعوی کے مساوی سمجھی گئی۔ اس تجزیے کی تائید مولانا قاسم نانوتوی کے مندرجہ ذیل معنی خیز جملوں سے ہوتی ہے۔ تقلید کی ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"جیسے کبھی ایک طبیب یا ڈاکٹر کا علاج چھوڑ کر دوسرے کی

طرف رجوع کر لیتے ہیں اور پھر بعد رجوع ہر بات میں دوسرے کا اتباع مثل اول کیا جاتا ہے ایسے ہی کبھی کبھی بزرگوں نے زمانۂ سابق میں کسی وجہ سے ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کر لیا تھا اور بعد تبدیل مذہب ہر بات میں دوسرے ہی کا اتباع کیا۔ یہ نہیں کیا کہ ایک بات ان کی لی اور ایک بات ان کی لی اور اس تدبیر سے ایک ''لا مذہبی کا پانچواں انداز گھڑلیا،، ۔(۳)

اس عبارت میں ''پانچواں انداز،، کے الفاظ خاص طور پر قابل توجہ ہیں جو چار فقہی مذاہب کے سیاق میں معنی خیز ہیں ۔ اسی سماجی رویہ کے نتیجے میں تقلید اور اجتہاد دو متضاد اصطلاحوں میں تبدیل ہوتے گئے حالانکہ تقلید کی مخالفت سے اجتہاد کا اثبات یا قیام لازم نہیں آتا تھا ۔

تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ترک تقلید کی تحریکوں نے مسلمانوں کو ذہنی طور پر اس صدمے سے نپٹنے کے لئے تیار کر دیا تھا جو چند صدیوں بعد انہیں یورپی طاقتوں کے مقابلے میں پیش آنا تھا ۔ دور جدید کے آغاز سے بہت پہلے مسلمانوں میں اپنی سیاسی و سماجی کمزوریوں کا احساس پیدا ہوچکا تھا، وہ اس نتیجے پر بہت پہلے پہنچ چکے تھے کہ مسلمانوں کے زوال و انحطاط کی بڑی وجہ تقلید اور اس کی وجہ سے اسلامی تعلیمات کے سر چشموں یعنی قرآن و سنت سے دوری ہے ۔ یہی وجہ تھی کہ یورپی طاقتوں سے ٹکر ہوئی تو مسلمان سیاسی طور پر تو مغلوب ہوئے لیکن دینی اور سماجی طور پر وہ اپنا قومی تشخص بر قرار رکھنے میں کامیاب رہے ورنہ عین ممکن تھا کہ دوسرے بہت سے معاشروں کی طرح وہ پوری طرح مٹ جاتے ۔ دینی اور سماجی تشخص کے تحفظ سے ان کے لئے یہ بعد میں ممکن ہوا کہ وہ سیاسی طور پر بھی سامراجی تسلط سے آزاد ہو سکیں ۔ مسلمانوں کی دینی اور سماجی بقا میں لازماً ان کے اس اذعان و یقین کو دخل تھا کہ اسلامی شریعت عصری تقاضوں

سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے اور اس کی تعلیم بھی دیتی ہے۔

لئے حالات سے مقابلہ کرنے کی استعداد اجتہاد کے عمل پیہم سے پیدا ہوتی ہے جو تاریخ کے کسی دور میں بھی بند نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ ''اجتہاد کا دروازہ بند،، ہونے کے دعاوی کے باوجود فقہ کی کتب میں امام، قاضی اور مفتی کے لئے ''اجتہاد،، کبھی ممنوع نہیں رہا بلکہ ایسے ان کا مجتہد ہونا اکثر ان کے عہدے کی شرائط میں سے رہا۔ چنانچہ فتاوی عالمگیری میں فقہ حنفی کی مستند کتابوں ہدایہ، الملتقط اور ظہیریہ کے حوالے سے مفتی اور قاضی کے لئے اہل اجتہاد میں سے ہونا شرط بتلایا گیا ہے۔ اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

''اصولیین کی رائے اس پر قرار پائی ہے کہ مفتی فقط مجتہد ہوتا ہے اور سوائے مجتہد کے غیر شخص جو مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے مفتی نہیں ہے تو اس پر واجب ہوا کہ جب کوئی مسئلہ اس سے دریافت کیا جائے تو بطور حکایت کے کسی مجتہد کا قول نقل کرے۔ ظہیریہ میں ہے کہ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ مفتی کو اہل اجتہاد میں سے ہونا چاہئے، ہدایہ کے نزدیک قاضی کے تقرر کے لئے اس کا اہل اجتہاد میں سے ہونا شرط ہے،،۔(۴)

شاہ ولی اللہ:

خاندان مغلیہ کے زوال کے ساتھ ہی بر صغیر میں مسلمانوں کے دینی اور فکری انحطاط کا بھی آغاز ہوا۔ اس دور میں ذہنی انتشار کے خلاف جہاد میں شاہ ولی اللہ کا کردار بے حد اہم تھا۔ آپ نے دینی افکار کی نئی تشکیل کی جیسے حجۃاللہالبالغہ میں پیش کیا۔ سیاسی طور پر نظری اور عملی دونوں سطحوں پر کام کیا۔ آپ کی غالباً سب سے بڑی خدمت دین اور شریعت کے تصور کی تعبیر تھی جس سے جہاں ایک طرف بدعات کے خلاف آواز بلند کرکے

دین کی اصل روح کی حفاظت کی ضرورت پر زور دیا وہاں قانون اسلامی کی تاریخی اور عمرانی توجیہات پیش کرکے فقہ اسلامی کو رسوم و ظواہر کے جامد تصور سے نکال کر عملی اور اخلاقی بنیادیں فراہم کیں۔

شاہ ولی اللہ کی اس ضمن میں تعلیمات کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے فقہ اسلامی کے ارتقا کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ ثابت کیا کہ قانون کی دو بنیادی خصوصیات ہیں ایک تو اس کی بنیاد ایسی چیزوں پر ہوتی ہے جو لوگوں میں معروف ہوتی ہیں اور ان کی افادیت کو وہ اپنے معاشرتی تجربہ میں محسوس کر چکے ہوتے ہیں، دوسرے قانون میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ اس ابتدائی قانونی مواد سے عالمگیر اصول اخذ کر سکتا ہے حتی کہ یہ قانون زمانی اور مکانی طور پر مختلف حالات میں بھی نافذ رہ سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے انسانی معاشرے کے مختلف ارتفاقات کے ذریعے ارتقا کی وضاحت کی جن میں قانون کی ضرورت کا احساس معاشرے کے قیام کے ساتھ ساتھ ابھرتا ہے۔ آپ نے فقہ اسلامی کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہوئے بتایا کہ قرآن کے قانونی احکام کا بنیادی مادہ زمانہ جاہلیت کے عرب رسوم و رواج ہی تھے لیکن اسلامی معاشرے میں جب دوسری ثقافتیں شامل ہوتی گئیں تو اس کے قانون دانوں نے فقہ اسلامی کے مخصوص عرب پس منظر سے اسے علیحدہ کرکے عالمگیر بنادیا۔ عالمگیر اصولوں کی دریافت مسلسل اور پیہم عمل ہے کیونکہ زمانی و مکانی طور پر تبدیلیوں کے امکانات لامتناہی ہیں اور ان تمام حالات میں قانون کے موثر اور قابل عمل رہنے کے لئے اس میں اتنی عالمگیریت موجود ہونا ضروری ہے کہ وہ ان تمام تبدیلیوں سے نبٹ سکتا ہو۔ فقہ اسلامی میں یہ عمل اجتہاد کے ذریعے قائم رہتا ہے اور تقلید اس عمل کو روک کر شریعت اسلامی کو مجلود کر دیتی ہے۔

شاہ صاحب ارتفاقات میں لوگوں کے عادات و رسوم کی اہمیت سے بحث

کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتفاقات صالحہ کو کسی نہ کسی صورت میں محفوظ رکھا جائے اس لئے ان کی اصلیت نیکی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے ،،۔(۵)

''ارتفاقات میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں قلب کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت الہی کو سب سے پہلے پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک مقصود بالذات چیز ہوتی ہے، نوامیس الہیہ میں الہی کے متعلق بحث ہوتی ہے ۔۔۔ ان رسوم کا ماخذ مختلف ہوتا ہے کبھی تو اہل دانش وبینش کے استنباط کے نتائج ہوتی ہیں اور کبھی ان لوگوں کا الہام ان کا ماخذ ہوتا ہے جو مؤید بالغیب ہیں ۔۔۔۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ بیٹھا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا تجسم ہو اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو طبعاً مائل پاتے ہیں،، ۔(۶)

چنانچہ شاہ صاحب اسی صول کی روشنی میں فقہ اسلامی کے ارتقا کی وضاحت کرتے ہیں :

''اگر تم رسول خدا صلعم کی شریعت عزا کے معانی اور اس کا طریق تشریع سمجھنا چاھتے ہو تو تمہارے لئے ضروری ہے کہ پہلے عہد جاھلیت کے علوم کے عقائد اور اعمال و رسوم سے آگاھی حاصل کرو۔ کیونکہ یہی مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر آپ نے تشریع کے فرائض انجام دیئے،، ۔(۷)

اصلاح ارتفاقات کا یہ اصول تمام انبیاء کے ہاں کار فرما رہا ہے کہ ''و جس قوم میں مبعوث ہوں اس قوم کے عادات و رسوم پر نظر غائر ڈالیں ۔۔۔ اس

کے بعد وہ دوسرا قدم اٹھاتے ہیں کہ ان سب عادات اور رسوم کو مصلحت کلیہ کے معیار پر پرکھنے ہیں جو عادات یا رسوم اس کے اقتضا کے مطابق ہوں ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت نہیں،، ۔(۸)

مصالح کلیہ کیا ہیں ؟ ان سے مراد وہ اصول ہیں جو عالمگیر ہوں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

''ان عادات شائعہ اور علوم مخزونہ میں سے اکثر ایسے ہیں جو تمام اقالیم صالحہ ہیں اور جملہ متمدن اقوام میں شائع و ذائع ہیں ـ ـ ـ اسی قسم کی باتیں ہیں جن کو زیادہ تر نزول احکام کے وقت ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ دوسرے درجہ پر ان عادات اور عقائد یا بالفاظ دیگر ان رسوم اور ذہنیتوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو مبعوث الیہم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں،، ۔(۹)

قانون سازی کے وقت کوشش یہ ہونی چاہئے کہ اس کی بنیاد اصول عامہ پر ہو اور کسی خاص قوم کے عادات کا سب کو پابند نہ بنایا جائے۔ اس کی وضاحت شاہ صاحب نے غنی یا اسیر ہونے کے معیار کی تحقیق کے ضمن میں یوں کرتے ہیں :

''غنیٰ اور فقر کا معیار مقرر کرنے میں بھی تشخیص کا معقول طریقہ یہ ہے کہ عرف عام کو معتبر سمجھا جائے جس کو عامہ مکلفین، چاہے وہ عرب ہوں یا عجم اہل مشرق ہوں یا اہل مغرب، باسانی سمجھ سکیں اور وہ ان کے لئے بمنزلہ مذہب طبعی کے ہو جس سے سوائے بعض مستثنی صورتوں کے کسی کو بھی اختلاف نہ ہو۔ اگر کسی خاص قوم کی حالت غنی کو تشریع کے وقت ملحوظ رکھا جائے تو یقیناً یہ سخت بے انصافی ہوگی۔ اس قسم کا حکم کبھی ہمہ گیر نہیں ہوسکتا۔ شارع اسلام نے عرب اول کے عرف کو اس لئے ملحوظ رکھا کہ وہ اسلامی احکام کے اولین مخاطب تھے۔ اکثر احکام شریعہ میں الہی کی ذہنیت اور الہی کی عادات کو ملحوظ رکھا گیا ہے،، ۔(۱۰)

شاہ صاحب بات کو یہیں چھوڑ دیتے ہیں تاہم جیسا کہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں ان کا استدلال اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ان اسلامی احکام میں جہاں عرب عادات کو ملحوظ رکھا گیا ہے اگر دوسری قوموں اور معاشرتوں کو تنگی ہو تو ہمہ گیر اصولوں کی روشنی میں اس مخصوص قوم کی عادات کی رعایت کی جاسکتی ہے :

''اس قسم کی شریعت کے لئے جس کا مقصد تمام اقوام عالم کی اصلاح ہو اس کے حق میں تشریع کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات میں اسی قوم کی عادات کو ملحوظ رکھا جائے جس میں کہ اس نبی کی بعثت ہوئی ہے لیکن ساتھ ہی آنے والی نسلوں (اور اطراف و اکناف عالم میں رہنے والی اقوام) پر بھی سختی نہ کی جائے اور ایک تنگ اور محدود دائرہ میں ان کو محبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے،، ۔(۱۱)

شاہ صاحب کی مندرجہ بالا تشریحات سے واضح طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت اسلامی چونکہ تمام عالم اور تمام زمانوں کے لئے ہے اس لئے مختلف اقوام اور مختلف زمانوں کے رسوم و عادات کے حوالے سے فقہ اسلامی کی تعبیر و تشریح کا عمل جاری رہے گا۔ اسی وجہ سے کسی ایک علاقے اور زمانے میں تشکیل پانے والے فقہی احکام دوسرے علاقوں اور زمانوں کے لئے اس طرح لازمی نہیں ہوں گے کہ ان سے تنگی پیدا ہو۔ اس کے لئے ہر زمانے میں تعبیر و تشریح کی ضرورت ہوگی۔ یہی عمل اجتہاد کہلاتا ہے۔

شاہ صاحب اس عمل کی ابدی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں

اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است و مراد از اجتہاد اینجا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی و آنکہ گفتیم اجتہاد در ہر عصر فرض است بجہتہ آنست کہ مسائل کثیرۃالوقوع غیر محصور اند و معرفت احکام الہی در آنہا واجب و آنچہ مسطور و مدون شدہ است غیر کافی

و در آنہا اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بأدلہ حل اختلاف آں نتواں کرد ۔(۱۲)

''اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے ۔ یہاں اجتہاد سے مراد امام شافعی کی طرح اجتہاد مستقل نہیں . . . ہم نے جو کہا کہ اجتہاد ہر دور میں فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کثرت سے واقع ہونے والے مسائل غیر محصور و لامحدود ہیں اور ان سب میں احکام الہی کی معرفت واجب ہے ۔ جو کچھ تحریر شدہ اور مدون شدہ موجود ہے وہ ناکافی ہے اور اس میں اختلافات بے اندازہ ہیں یہاں تک اصل ادلہ کی طرف رجوع کئے بغیر اس اختلاف کا حل ممکن نہیں'' ۔

شاہ ولی اللہ کی تعلیمات آگے چل کر تین تحریکوں کی صورت میں ظاہر ہوئیں ۔ ایک کلامی رنگ میں شاہ اسماعیل شہید کی رد تقلید و بدعت کی تحریک تھی دوسرے ترقی پسندانہ رجحانات تھے جو آہستہ آہستہ نکھرتے ہوئے کئی سالوں بعد مولانا عبیداللہ سندھی کی انقلابی اور تغیر پسند فکر میں ظاہر ہوئے ۔ تیسرے اعتدال کی راہ تھی جو دیوبند کے مکتب کی صورت میں تشکیل پذیر ہوئی ۔

شاہ اسماعیل شہید

مولینا عبدالحی الحسنی نے تقلید اور اجتہاد کے مسئلہ پر لکھی جانے والی تقریباً ۳۸ کتابوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں سر فہرست شاہ ولی اللہ کی عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید آتی ہے ۔(۱۳)

شاہ صاحب کی تعلیمات کے اس پہلو نے شاہ اسماعیل شہید کے ہاں تحریک کی شکل اختیار کی چنانچہ انھوں نے تقویۃالایمان میں تقلید کا رد کلامی انداز سے پیش کیا اور اس پر تشدد کو شرک قرار دیا ۔

تقویۃالایمان میں ایک باب تقلید کی بدعت کے رد میں لکھا جس میں انھوں نے یہ استدلال کیا کہ ''حاکم مطلق اللہ تعالی ہے اس کے سوا کسی کے حکم کو نہ مانئے . . . خود پیغمبر بھی حاکم نہیں پھر اور کوئی مجتہد اور فقیہ تو کس گنتی شمار میں ہیں'' ۔(۱۴)

تقلید کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تقلید کے معنی یہ ہیں کہ بے دلیل کے دریافت کئے کسی کے حکم کو مان لینا اور یہ دریافت نہ کرنا کہ اس نے کس سبب سے یہ حکم کیا ، سو اکثر لوگ مولویوں اور درویشوں کے بے سند کام اور کلام کو سند پکڑتے ہیں اور اس کی تحقیق نہیں کرتے گویا ان مولویوں اور درویشوں کو حاکم شرع کا جانتے ہیں ایسی تقلید بدعت اور حرام ہے'' ۔(۱۵)

تاہم شاہ اسماعیل تقلید کے سرے سے مخالف نہ تھے وہ صرف ایسی تقلید کی مذمت کرتے تھے جس میں مقلد اپنے امام کو حاکم شریعت سمجھ لے ورنہ کسی بات کا علم نہ ہونے پر واقف کار سے پوچھ لینا ان معنوں میں تقلید نہیں کہلاتا تھا ۔ اسی لئے شاہ صاحب کے یہاں تقلید اور اجتہاد میں فرق علم میں کمی بیشی کا نہیں بلکہ رویے اور اہلیت و استعداد کا ہے :

فان المجتہد لیس بمتمیز عن المقلدین بالعلم بالمسائل الکثیرة ولا بکثر العبادة اذ من المقلدین من یعلم اضعاف ما یعلم المجتہد ویعبد اضعاف عبادة بل مناطه هو الامر المعنوی وهو الملکة لاستنباط الاحکام(۱٦

''مجتہد مقلدین سے اس لئے ممتاز نہیں ہوتا کہ وہ بہت زیادہ مسائل کا علم رکھتا ہے یا بہت زیادہ عبادت کرتا ہے کیونکہ مقلدین میں سے بہت ہوں گے جو مجتہد سے کئی گنا زیادہ علم رکھتے ہیں اور ان سے کئی گنا زیادہ عبادت کرتے ہیں ۔ بلکہ اس (امتیاز) کی بنیاد معنوی

امر ہے اور وہ ہے احکام کے استنباط کا ملکہ،،۔

اسی لئے شاہ اسماعیل شہید کے ہاں اجتہاد نہایت ہی وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور وہ اسے صرف فقہ تک محدود نہیں سمجھتے بلکہ فکر انسانی کے ہر شعبے میں جاری و ساری سمجھتے ہیں :

لیس الاجتہاد عند نا منحصرا فی الفقہ المصطلح بل لہ عموم فی کل فن، نعم لکل اہل فن طریق علیحدہ فی الحاق المسکوت بالمنطوق۔(۴۱)
ہمارے نزدیک اجتہاد اصطلاحی فقہ کے لئے محدود نہیں بلکہ یہ ہر فن کے لئے عام ہے البتہ ہر فن میں الحاق المسکوت بالمنطوق (نامعلوم کو معلوم سے ملانے کے طریقے علیحدہ علیحدہ ہیں)۔

محولابالا عبارت میں اجتہاد کی بنیاد ''احکام کے استنباط کی اہلیت،، پر بیان کی تھی اور یہاں ''احکام کے استنباط،، کے طریق اور مقصد کی ایک عمومی تعریف بیان کی یعنی ''مسکوت کو منطوق سے ملانا،، یا دوسرے الفاظ میں جس شے کے بارے میں نص خاموش ہو اس کے لئے نص میں موجود احکام سے حکم کا استنباط کرکے اس کے ذریعے نامعلوم سے ملا دینا اجتہاد ہے۔

اجتہادکی یہ تعریف نہ صرف اس عمل کی مسلسل اور دائمی ضرورت پر زور دیتی ہے بلکہ وسیع تر مفہوم میں یہ ایک فکری عمل کا نام ٹھہراتی ہے جس کی ضرورت ہر شعبہ زندگی میں ہمیشہ رہتی ہے۔

شاہ اسماعیل شہید کے زیر اثر اٹھنے والی رد تقلید کی تحریک سے برصغیر میں تقلید اور اجتہاد پر بحث و مناظرہ کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا جو اب تک جاری ہے۔ ان مسائل پر بے شمار کتابیں لکھی گئیں۔

یہ ایک طبقہ تھا جو تقلید کا سرے سے منکر تھا اور کسی بھی فقہی مذہب کی پیروی کا قائل نہ تھا چونکہ یہ لوگ فقہ کے بجائے حدیث کی پیروی

کرنا ضروری سمجھتے تھے اس لئے اهلحدیث کہلائے۔ ان میں سے نذیر حسین محدث دھلوی قابل ذکر هیں جنہوں نے اس مسلک کی وضاحت میں بہت کچھ لکھا۔ تقلید کے قائل جن آیات و احادیث سے استدلال کرتے تھے ان کا تفصیلی تجزیہ کرتے هوئے ان کے دلائل کا رد لکھا۔ اهل تقلید قرآن کی دو آیات فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون (اگر تم نہیں جانتے تو واقف کار لوگوں سے پوچھ لو) اور ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منهم . . . سے تقلید کا وجوب ثابت کرتے هیں۔ مولینا نذیر حسین نے وضاحت کی کہ ان دونوں آیات سے کسی صورت بھی آئمہ مذاهب فقه مراد نہیں لئے جاسکتے۔ اهل الذکر سے مراد اهل کتاب هیں اور آیت کے مخاطب کفار مکہ هیں۔،، اهل الذکر سے آئمہ مراد لینا اور اس آیت سے تقلید کو فرض بتانا نہایت غلط اور واهی بات ہے ،، ۔(۱۸)

''تقلید نه تو کسی آیت قرآنیه سے ثابت ہے اور نه کسی حدیث سے اور نه کسی امام نے اپنی تقلید کرنے کی اجازت دی ہے۔،، چنانچه ''جب تقلید شخصی خطاب شرع اور تکلیفات شرعیه میں داخل نه هوئی نه اقتضاءً نه تخیراً پس بدعت مذمومه ہے،،(۱۹)

دوسرا طبقه وہ تھا جو تقلید کا تو قائل تھا لیکن کسی ایک فقہی مذهب کی تقلید کو لازمی نہیں سمجھتا تھا۔ مولینا عبدالعلی بحرالعلوم فرنگی محلی نے ابن همام کے حوالے سے وضاحت کی ایک معین فقہی مذهب کی تقلید شرعی طور پر واجب نہیں اور مذهب میں جو آسانیاں پائی جاتی هیں ان کو اختیار کرنا بھی جائز ہے ۔(۲۰)

تیسرا طریقه تقلید شخصی اور معین فقه کا قائل تھا۔ اس میں دیوبندی مکتب فکر بھی شامل تھا ۔(۲۱)

مولانا قاسم نانوتوی ایک معین فقہی مذاہب کی تقلید کے مسئلے کو یک دلچسپ مثال کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

''اب تقلید کی بات سنئے لاریب دین اسلام ایک ہے اور چاروں مذہب ق مگر جیسے فن طبابت یونانی یا ڈاکٹری انگریزی ایک ہے اور سارے طبیب امل قابل علاج اور ہر ایک ڈاکٹر لائق معالجہ ہے اور پھر وقت اختلاف شخیص اطبا یا مخالفت رائے ڈاکٹران جس طبیب کا علاج یا جس ڈاکٹر کا معالجہ کیا جاتا ہے ہر بات میں اسی کا کہنا کیا جاتا ہے دوسرے طبیب کی یا دوسرے اکٹر کی رائے نہیں سنی جاتی، ایسے ہی وقت اختلاف آئمہ مجتہدین جس امام ا مجتہد کا اتباع کیا جائے ہر بات میں اسی کی تابعداری ضروری ہے،، ۔(۲۲)

روہی اثرات : تقلید کی یہ تشریح مولانا نانوتوی اس تحریک کے پس نظر میں کر رہے تھے جو سر سید احمد خاں کے زیر اثر برصغیر میں زور پکڑ ہی تھی۔ سر سید احمد کی تحریک دراصل اس مایوسی اور جمود کو توڑنے کے لئے ابھری تھی جو برصغیر پر برطانوی تسلط کے بعد مسلمانوں کو ایک رف نئے سیاسی اور فکری نظام میں بھر پور حصہ لینے سے روک رہا تھا۔ ور دوسرے جدید دور کے مسائل کو عیسائی مذہب کی تبلیغ اور اشاعت کے تھکنڈے گردانتے ہوئے ان کی صحیح اہمیت کو سمجھنے سے انکار کررہا تھا۔

برطانوی تسلط کے ساتھ ہی برصغیر کے قانونی ڈھانچے میں تبدیلیاں ئیں۔ اگرچہ باقی شعبوں میں آہستہ آہستہ برطانوی قانون رائج ہوتا گیا لیکن خصی قوانین میں انھوں نے مسلمانوں کے لئے شریعت اور ھندوؤں کے لئے دھرم استروں کے قانون باقی رکھے۔ اس کے لئے پہلے پہل تو انھوں نے ججوں کی ھنمائی کے لئے متعلقہ مذاہب کے عالموں کو عدالتوں میں مشیر کی حیثیت ے رکھا لیکن بعد میں اہم اور بنیادی کتابوں کا انگریزی میں ترجمہ کرکے ہ مشیروں کی حیثیت بھی ختم کردی۔ اس لئی صورت حال سے قانون کے تصور

میں بعض اہم تبدیلیاں آئیں ایک تو ریاستی اور عدالتی قانون کا آغاز ہوا جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی قانون کو نافذالعمل ہونے کے لئے ریاست کی باقاعدہ منظوری ضروری ہو گئی یہ قانون ساز اداروں کے ذریعے ملتی تھی یا دوسری صورت میں عدالتوں میں اس کی تعبیر و تشریح کو آئندہ کے فیصلوں کے لئے نظائر کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ عدالتی فیصلوں کو یہ حیثیت اسلامی فقہ میں پہلے حاصل نہیں تھی اور نہ ہی ایسے نافذالعمل ہونے کے لئے ریاست کی رسمی کار روائی کی ضرورت تھی۔ اس رسمی کارروائی کے لئے ضروری تھا کہ فقہی مواد کو جدید طرز پر ضابطوں کی شکل میں مدون کیا جائے اور ایسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑنے کی بجائے مختلف دفعات کے تحت طے شدہ قوانین کی صورت میں تحریر کیا جائے۔ یہ کوششیں ترکی میں برصغیر سے پہلے شروع ہو چکی تھیں۔ اصلاح کی یہ کوششیں تنظیمات کے نام سے یاد کی جاتی ہیں یہ آئینی اور انتظامی اصلاحات پر مشتمل تھیں انہی کے تحت احکام شرعیہ کی باضابطہ تدوین ''مجلہ احکام'' کے نام سے عمل میں آئی۔ مصر الجزائر اور دوسرے اسلامی ممالک میں بھی اسی طرح کی کوششیں ہوئیں۔

قانون اسلامی کی تدوین اور اصلاح کی ان کوششوں میں بالواسطہ یا بلاواسطہ غیر مسلم قانون داں زیادہ سر گرم تھے۔ فقہ اسلامی سے عدم واقفیت کی وجہ سے انھوں نے ایسے عام قانونی مواد کی طرح لیا اور اس کی ترمیم و تنسیخ ریاستی قانون ساز اداروں کے ذریعے کرنا چاہی اس پر ان کی مسلمان علماء کی طرف سے شدید مخالفت ہوئی اور ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی نتیجہ یہ ہوا کہ حکمراں قوموں کے دانشوروں نے فقہ اسلامی کو جامد اور ناقابل اصلاح قرار دے کر اسلام اور اسلامی ثقافت کے قریب‌المرگ ہونے کا فتوی دےدیا۔ فرانس میں ارنسٹ رینان نے اور برطانیہ میں ڈبلیو بلنٹ نے اپنے ہم وطنوں کے ان خدشات کا اظہار کیا۔ رینان خود بھی اس کا قائل تھا کہ اسلامی

ثقافت جمود اور علم دشمنی کا نام ہے۔ البتہ بلنٹ اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔

بلنٹ نے ۱۸۸۲ء میں ''اسلام کا مستقبل'' کے نام سے کتاب میں لکھا کہ اسلام صرف تلوار کے بل پر زندہ نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس کے خیال میں:

''مسلمان طاقتیں کتنے بھی وسیع و عریض رقبے میں پھیلی ہوئی ہوں ان میں کوئی طبعی اور جغرافیائی وحدت موجود نہیں۔ وہ تین براعظموں کے علاقے میں بکھری ہوئی ہیں جن میں بڑے بڑے سمندر اور صحرا حائل ہیں۔ اور دشمن جس سے ان کا واسطہ ہے وہ ذہین بھی ہے اور قوی بھی۔ وہ اسے کبھی آرام و سکون کی مہلت نہیں دے گا جسے ترقی' زمانہ کہا جاتا ہے اس کے اثرات پہلے ہی (مسلمان معاشروں کو) گھیر چکے ہیں۔ تجارتی جہازوں اور سال کے ذریعے بلکہ اس سے بھی زیادہ چھپے ہوئے لفظوں کے ذریعے جن کو اب یہ پڑھنے لگے ہیں (ترقی کے اثرات ان میں سرایت کر رہے ہیں)۔ اگر وہ ان اثرات کے دباؤ میں نیست و نابود نہیں ہونا چاہتے تو انھیں اپنے جسمانی ہاتھوں کے ساتھ ساتھ ذہنی بازوؤں سے مدد لینا پڑے گی۔ ورنہ ان کے بتدریج خاتمہ کے کوئی نہیں روک سکے گا''۔(۲۳)

بلنٹ نے اس ضمن میں دو بنیادی اصلاحات کی ضرورت پر زور دیا۔ ایک تو قانون کی اصلاح دوسرے خلافت کی تشکیل نو۔ بلنٹ اس بات کا شدت سے قائل تھا کہ اسلام حرکت و ترقی کا مذہب ہے۔(۲۴) اور اس میں صلاحیت موجود ہے کہ وہ ان دو اصلاحات کو بیرونی مدد کے بغیر بھی سر انجام دے سکے۔ اگرچہ بلنٹ نے جن دو بنیادی امور کی نشاندھی کی تھی وہ واقعی صحیح تشخیص تھی لیکن بدقسمتی سے وہ اس سارے مسئلہ کو یورپی تاریخ کے تناظر میں ''تجدید مذہب'' یا ''اصلاح مذہب'' کے رنگ میں دیکھ رہا تھا۔

گویا جس طرح یورپ کی ترقی اصلاح مذہب کے بعد ہی ممکن ہوئی تھی یہی کچھ عالم اسلام کی ترقی کے لئے بھی ضروری تھا۔

بلنٹ کی اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ۱۸۸۴ میں ہوا۔(۲۰) اور اس کے اثرات بھی برصغیر میں جلد ظاہر ہوئے۔ چنانچہ مسئلہ خلافت پر ایک سلسلہ مضامین معارف میں چھپا جس کی تردید میں مولانا سلیمان ندوی اور دیگر علماء نے مقالات لکھے۔(۲۶) لیکن بلنٹ کے اجتہاد پر خیالات موضوع بحث نہ بنے۔

جمال الدین افغانی :

سید جمال الدین افغانی کا واسطہ رینان اور بلنٹ دونوں سے براہ‌راست پڑا۔ اور ان کے افکار پر بڑی تفصیل سے تنقید کی۔ انھوں نے یورپی مفکرین کی بڑی شدت سے تردید کرتے ہوئے ثابت کیا کہ اسلام علم اور سائنس کا مؤید ہے اور کسی قسم کے جمود کی سر پرستی نہیں کرتا۔ ابوریہ روایت کرتے ہیں کہ جمال الدین تقلید اور جمود سے شدید نفرت کی وجہ سے مشہور تھے "ایک مرتبہ لوگوں نے قاضی عیاض کا قول استدلال میں پیش کیا اور اس کے حجت ہونے پر اتنا اصرار کیا گویا وہ وحی کے برابر تھا۔ جمال الدین نے کہا : سبحان اللہ، قاضی عیاض نے جو کچھ کہا وہ اپنی عقل کی وسعت اور فہم کی رسائی اور اپنے زمانے کی مناسبت سے کہا۔ لیکن کیا ان کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں کہ قاضی عیاض یا دوسرے آئمہ کے اقوال کی نسبت حقیقت سے زیادہ قریب، زیادہ واضح اور زیادہ صحیح بات کہہ سکے؟ کیا لوگوں کے اقوال پر رک کر کھڑے ہوجانا اور جمود اختیار کر لینا ضروری ہے؟ جب کہ یہ لوگ خود اپنے سے پہلوں کے اقوال پر رک کر کھڑے نہیں ہوگئے تھے انھوں نے اپنی عقلوں کو پوری طرح کھلا چھوڑدیا اور پھر استنباط کیا اور پھر کچھ کہا۔ انھوں نے علم کے سمندر بیکراں میں ڈول ڈالے اور

جو عصری تقاضوں کے مطابق تھا اور جس سے ان کی نسل کی عقلیں مانوس تھیں وہ سامنے لائے کیونکہ زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں ۔،،(۲۷)

افغانی کا کہنا تھا کہ :

''اجتہاد کا دروازہ قطعاً بند نہیں ہے ۔ یہ فرض ہی نہیں حق ہے کہ لوگ قرآن کے اصولوں کو از سر نو اپنے عہد کے مسائل پر لاگو کریں ۔ اس بات سے انکار در اصل جمود اور تقلید کا مرتکب ہونا ہے ۔ یہ دونوں سچے اسلام کے اسی طرح دشمن ہیں جس طرح مادیت (نیچریت) ہے،، (۲۸)

مادیت کے اسلام دشمن ہونے کی بات وہ برصغیر میں سر سید کی نیچری تحریک کے حوالے سے کر رہے تھے ۔ اس کا ذکر بعد میں آئے گا لیکن تقلید اور مادیت کو مساوی قرار دینے کی وجہ یہ تھی کہ دونوں بالآخر اسلام اور مسلمانوں کے زوال کی طرف لے جاتے تھے ۔ اس کی مزید تشریح ایک اور جگہ فرماتے ہیں :

''ہم نے تجربوں سے سیکھا ہے اور ماضی کے بہت سے واقعات اس کے گواہ ہیں کہ ہر قوم میں مقلدین کی عقلیں اور ذہن وسوسوں کی آماجگاہ اور سازشوں کے خزینے ہوتے ہیں بلکہ ان کے دل ان لوگوں کی تعظیم سے جن کی وہ تقلید کرتے ہیں اور ان لوگوں کی تحقیر سے جو ان جیسے نہیں ہوتے اٹے پر ہوتے ہیں کہ وہ اپنی قوم کے لوگوں کو ذلیل سمجھتے ہیں، ان کی اہانت کرتے ہیں، ان کی ہر بات کو حقیر سمجھتے ہیں اور ان کے تمام اعمال کو خواہ وہ کتنے ہی بلند کیوں نہ ہو کمترگردانتے ہیں۔۔۔ چنانچہ یہ مقلدین حملہ آوروں کے ہراول دستے کا کام دیتے ہیں ۔ ان کی راہ ہموار کرتے ہیں، اور ان کے لئے دروازے کھولتے ہیں اور پھر

ان کو قدم جمانے میں مدد دیتے ھیں، ان کے قبضے کو مستحکم بناتے ھیں۔ یہ سب اس لئے کہ وہ اس کے علاوہ کسی اور عمل کو نہیں جانتے،، ۔(۲۹)

جمال الدین افغانی نے تقلید کو جمود کے معنی میں لیتے ہوئے اجتہاد کو اصول حرکت کے طور پر پیش کیا تھا لیکن انھوں نے سیاسی پس منظر میں اس کے مفہوم کو اتنی وسعت دے دی کہ ان کے نزدیک اجتہاد،، اصلاح مذھب،، کے معنوں کے قریب پہنچ گیا۔ اس میں وہ بلنٹ سے بہت قریب نظر آتے ھیں۔ یورپ کی اصلاح مذھب کی تحریک کے آغاز میں دو بنیادی رجحانات علاقائیت اور عقلیت پسندی کے تھے۔ وھی ھمیں افغانی کے ھاں ملتے ھیں۔ پہلے رجحان کی تائید ان کے اجتہاد کے مجوزہ پروگرام سے ہوتی ھے۔ پروفیسر عزیز احمد اس پروگرام کو اس طرح بیان کرتے ھیں:

،،علماء کو چاھئے کہ وہ مختلف ملکوں میں علاقائی مرکز قائم کریں جہاں وہ عوام کی رھنمائی کے لئے قرآن اور حدیث کی بنیاد پر اجتہاد کریں، ان علاقائی مراکز کا الحاق ایک عالمی مرکز سے ھو جو مقامات مقدسہ میں کسی جگہ قائم ھو۔ جہاں مختلف مراکز کے نمائندے جمع ھو کر اجتماعی اجتہاد کے لئے کوشش کر سکیں تاکہ امت میں نئی زندگی کی روح پھونکی جا سکے اور وہ خارجی خطرات کے مقابلے کے لئے تیار ھو سکے،، ۔(۳۰)

مندرجہ بالا اقتباس میں اجتہاد کے معاملے میں ایک وفاقی نظام کے تحت علاقائی خود مختاری پر زور دیا گیا ھے تاھم عیسائی مذھبی کونسلوں کے طرز پر ایک عالمی مرکز کی بھی تجویز موجود ھے۔ یہ تجاویز افغانی کی مسلمانوں کی سیاسی شیرازہ بندی کی تجاویز سے ھم آھنگ تھیں جن میں مسلمانوں

کے لئے ان کی علاقائی قومیتوں کے قیام اور اس کے ساتھ بین الاقوامی اتحاد کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی گئی تھی۔ یہ ''اصلاح مذہب،، کا سیاسی پہلو تھا۔ لیکن اس کا دینی و فکری پہلو بھی تھا جو سند کی بجائے عقل کی طرف دعوت دیتا تھا۔

افغانی نے نہایت واضح الفاظ میں کہا کہ عیسائی دنیا میں اصلاح مذہب کے دور میں انسان نے اپنی ان زنجیروں کو توڑ دیا ہے جو اس کی عقل کو مقید کئے ہوئے تھیں۔ اسلام عیسائیت سے عمر میں کئی صدیاں کم ہے اس لئے اس کی اصلاح ابھی ہونا ہے۔(۳۱) افغانی کہا کرتے تھے کہ اسلام کو لوتھر کی ضرورت ہے۔ یہ ان کا محبوب موضوع تھا اور وہ اپنے کو اسی کردار میں دیکھتے تھے۔(۳۲) ان کو یقین تھا کہ ''ایک مرتبہ یہ اصلاح ہو جائے تو اسلام دوسرے کسی بھی مذہب کی طرح اپنا انسانوں کی اخلاقی رہنمائی کا اصلی کردار ادا کرنے کے قابل ہوجائے گا۔ اسلام کی ماضی کی تاریخ یہ ثابت کر چکی ہے۔ رینان نے اسلامی تاریخ کی جو اجمالی تعریف یہ کہہ کر کی تھی کہ یہ عقل پر قدامت پسندی کی اندھی فتح کی کہانی ہے کسی طرح درست نہیں۔(۳۳)

جمال الدین افغانی کا حلقہ اثر بہت وسیع تھا۔ عرب دنیا کے علاوہ ترکی، ایران اور برصغیر میں ان کے افکار کو بہت تیزی سے اشاعت ملی خود افغانی ان تمام ملکوں میں ہو چکے تھے اور یہاں کی تحریکات سے ذاتی طور پر آگاہ تھے۔ ان میں سب سے زیادہ شدید رد عمل انھوں نے سر سید کی تحریک کے خلاف کیا وہ اسے الحاد دھریت اور مادیت کی تحریک سمجھتے تھے جو اسلام کو مٹانے کے درپے تھی اس کی تردید میں انھوں نے ایک مستقل رسالہ لکھا۔(۳۴) سر سید کے خلاف افغانی کے رد عمل کی وجوھات سیاسی تھیں یا دینی ہم اس بحث میں نہیں پڑیں گے لیکن مختصراً یہ کہ سر سید نے اسلام کی مدافعت میں ایسے

عقلی اور فطری (نیچرل Natural) مذہب ثابت کرنے کی جو کوشش کی اس کی وجہ سے وہ ان کے پیروکار نیچری کہلائے ۔ اس میں الحاد اور دہریت کی بجائے اسلام کے عقلی طور پر قابل فہم ہونے اور انسانی فطرت کے قریب ہونے پر زور تھا لیکن چونکہ عقلیت پسندی کے مبالغے میں سر سید نے ایسے مابعد الطبعیاتی تصورات اور عقائد کو وہم کی پیداوار قرار دیا اور ان کے وجود سے انکار کردیا ۔ جن کی عقلی توجیہات ممکن نہ تھیں ۔ اس لئے ان کے انکار کو مادیت پسندی سمجھ لیا گیا جو مذہب کی روح کے منافی ہوتی ہے ۔

سید احمد خان :

بر صغیر میں مسلمانوں کی ترقی کے لئے جہاں سر سید نے ان کے لئے سیاسی علیحدگی اور برطانوی نظام میں عملی شرکت پر زور دیا وہاں فکری طور پر انہیں عقلیت پسندی اور جدید علوم کی تحصیل کی طرف دعوت دی ۔ سر سید کے نزدیک عقلیت پسندی میں سب سے بڑی رکاوٹ تقلید تھی جو فکری جمود کا باعث بن گئی تھی ۔ سر سید نے اس کے لئے ایک طرف تو نئے علم الکلام کی تشکیل پر زور دیا ۔ جس میں مروج اشعری کلام کی بجائے معتزلی افکار سے استفادہ ضروری ٹھہرایا ۔ دوسری طرف شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید کے حوالہ سے فقہی مذاہب کی تقلید کی شدت سے مخالفت کی اور علما پر جو ان کے نزدیک جمود و تقلید کی علامت بن چکے تھے سختی سے تنقید کی ۔

۱۸۸۴ء میں لاہور میں ایک تقریر میں سر سید نے کہا :

''جو شخص رسول کے سوا کسی اور شخص کے احکام کو دین کی باتوں میں اس طرح پر واجب العمل سمجھتا ہے کہ اس کے بر خلاف عمل کرنا گناہ ہے اور اس کی تابعداری کو باعث نجات یا ثواب سمجھتا ہے وہ بھی ایک قسم کا شرک کرتا ہے جس کو میں شرک فی النبوہ سے تعبیر کرتا ہوں'' ۔(۳۰)

یہ تقریر شاہ اسماعیل شہید کے افکار کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ سر سید پورے خلوص اور اعتماد کے ساتھ اس کے قائل تھے چنانچہ مہدی علی خاں کے نام ایک خط میں لکھا:

''بھائی جان سنو! اب یہ وقت نہیں رہا کہ میں اپنے سکنونات ضمیر کو مخفی رکھوں، میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے نہ تلاش کریں گے۔ اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا ـــ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا ـــ بلاشبہ ہم نے علماء کو مثل یہود و نصاری کے اربابا من دون اللہ سمجھ لیا ہے۔''(۳۶)

الطاف حسین حالی لکھتے ہیں کہ سرسید جس طرح تقلید کو فروع میں ضروری نہیں سمجھتے تھے اسی طرح اصول میں بھی نہیں سمجھتے۔(۳۷) چنانچہ سرسید کے اپنے ہم عصر علماء سے بہت سے امور پر اختلافات تھے۔ حالی نے ان تمام اختلافات کا خلاصہ دیا ہے ان میں سے تین ہمارے موضوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ سر سید کے نزدیک (۱) اجماع حجت شرعی نہیں ہے (۲) قیاس حجت شرعی نہیں اور (۳) تقلید واجب نہیں ہے۔(۳۸)

بشیر احمد ڈار نے سر سید کے دینی افکار سے بحث کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ سر سید اس عقیدے کے جسے وہ شیعی کہتے تھے قائل تھے کہ ہر دور میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے جو قرآن کی تفسیر و استنباط کرکے عہد جدید کے مطابق قانون بناسکے ـــ وہ اہل السنہ کے اس عقیدے کا مذاق اڑاتے

تھے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے اپنی دلیل میں وہ شاہ ولی اللہ کے اقوال نقل کرتے ہیں،، ۔(۳۹)

سر سید کے مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہاد سے مراد یہ تھی کہ قرآن کی تفسیر و استنباط کرکے عہد جدید کے مطابق قانون بنائے جائیں۔ سر سید نے عملی طور پر بھی اس ذمہ‌داری کو محسوس کیا اور قانون سازی میں باقاعدہ حصہ لیا۔ ان میں دو قوانین جن کے سلسلے میں سر سید نے عملی دلچسپی لی ۱۸۸۰ء کا ایکٹ قاضیوں کے تقرر کے بارے میں اور دوسرا قانون وقف خاندانی کے بارے میں تھا۔ ۱۸۶۴ء کے ایکٹ میں قرار پایا تھا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ نہیں کرے گی۔ سر سید کی کوششوں سے ۱۸۸۰ء میں ایکٹ پاس ہوا جس کے تحت طے پایا کہ قاضیوں کا تقرر گورنمنٹ کرے گی۔ قانون وقف خاندانی میں البتہ سرسید کو کامیابی نہ ہوسکی۔ کیونکہ اس کی مخالفت علماء نے بھی کی جو خاندانی وقف کے قائل نہ تھے اور انگریز قانون دانوں نے بھی کی جو وقف دوامی کی بجائے میعادی کے حامی تھے۔(۴۰)

قانون سازی کی ان دو کوششوں میں سر سید کے پیش نظر امت مسلمہ کی عمومی مصلحت نہ تھی بلکہ انہیں ان قدیم مسلمان جاگیردار خاندانوں کی بھلائی خاص طور پر مقصود تھی جو نئے حالات میں کس‌مپرسی کی زندگی گزار رہے تھے۔ تاہم چونکہ اس سلسلہ میں انہیں فقہی کتابوں کو کھنگالنا پڑا اور اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و سنت سے ثبوت لانے پڑے اس طرح عملی طور پر تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ اختیار کرنا پڑی۔

جمال الدین افغانی کی طرح سرسید بھی اجتہاد کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کرتے تھے اور اسے بنیادی طور پر اصلاح مذہب یا ریفارمیشن کے مترادف سمجھتے تھے۔ حالی سر سید کے کارناموں کا جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں:

''(سر سید کو) قوم کا پولیٹیکل، سوشل اور لٹریری ریفارمر کہا جا سکتا ہے لیکن اس مقام پر ریفارمیشن سے ہماری مراد قوم کے مذہبی خیالات کی اصلاح ہے'' ۔(۴۱)

''اگرچہ اسلام کے ہر طبقے اور ہر دور میں ایسے آزاد طبع اور روشن ضمیر لوگ ہمیشہ اٹھتے رہے ہیں جنھوں نے تقلید کی بندشوں کو توڑ کر میدان تحقیق میں قدم رکھا ہے اور بڑے بڑے مہتمم بالشان مسائل کے متعلق مذہب جمہور کی غلطیاں ظاہر کی ہیں ۔۔۔ علمائے سلف میں کسی ایک شخص نے عام اصلاح کا کبھی ارادہ نہیں کیا'' ۔(۴۲)

اصلاح مذہب یا اصلاح قانون کی یہ تحریکیں چونکہ یورپی تسلط کے دور میں اور بلنٹ اور رینان یورپی دانشوروں کی جانب سے اصلاح کی ضرورت کے تناظر میں ابھری تھیں اس لئے ان کا رد عمل دو طرح سے ہوا ۔ ایک تو ان میں اپنے ماضی کی تقلید کی جگہ یورپ کی تقلید نے لے لی جس میں اپنے معاشرے کی واقعی ضرورتوں کو دلیل ٹھہرانے کی بجائے یہ استدلال پیش کیا گیا کہ عصر جدید کی ترقی اس بات کی متقاضی ہے اور ترقی یافتہ ملکوں میں ایسا ہوچکا ہے ۔ دوسرے قدامت پسندوں کے موقف میں مزید شدت پیدا ہوگئی ان کو اس بات سے بھی تقویت ملی کہ اصلاح مذہب یا اصلاح قانون کی ان کوششوں کی جڑیں یہاں کی زمین میں گہری نہیں تھیں اور ان کی ضرورت کا احساس عام نہیں ہوا تھا ۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو سر سید کے خلوص میں شک نہ تھا لیکن ان کی تحریک کے نتائج جس طرح برآمد ہوئے ان پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

'' شک و شبہ کا فتنہ دراصل شک و شبہ کے دور کرنے والے بلاتے ہیں ۔ ابتدائی دور میں بہت کم لوگ یونانی فلسفہ سے واقف تھے دربار سے

باہر است اس سے محفوظ تھی لیکن معتزلہ جو خود اس سے زخمی ہوئے تھے یہ سمجھ کر کہ ساری است زخمی ہوگئی ہے اس کا علاج کرنے نکلے اور نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں انسانوں کے عقائد متزلزل کر دئیے،، ۔(۴۳)

''جس زمانہ میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے۔ جو انگریزی پڑھ کر دھریے ہوگئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کردیں،، (۴۴)

مولانا آزاد کی تنقید کا تعلق فلسفہ قانون کے اس مکتب فکر سے ہے جو قانون میں بتدریج تبدیلی کا قائل ہے اور یہ تبدیلی معاشرتی تقاضوں اور ضرورتوں کے نتیجہ میں آنی چاھئے نہ کہ ان کا سبب بنے۔ دوسرا مکتب فکر اس طرز فکر کو قدامت پسندی کی حفاظت کا وسیلہ سمجھتا ہے اس کے نزدیک قانون کا یہ کردار بھی ہے کہ وہ مستقبل میں آنے والی تبدیلیوں کو سامنے رکھتے ہوئے معاشرے کو صحیح خطوط عمل مہیا کر سکے۔ تاہم عالم اسلام میں یہ کمی رہی کہ مستقبل کی ان پیش بندیوں میں یورپ کا ماضی اور حال زیادہ پیش نظر رہا اور اس میں عالم اسلام کے مستقبل کو دخل بہت کم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ترقی کی دوڑ میں مسلمان ملکوں نے یورپ کے بنے بنائے ضوابط اور آئین من و عن یا تھوڑی بہت ترامیم کے ساتھ اپنے ھاں رائج کر لئے۔

سعید حلیم پاشا :

اصلاح قانون کی یہ کوششیں ترکی میں بڑے شد و مد سے ہوئیں۔ اس میں یورپی ضوابط قانون کے ترکی میں نفاذ کی تجاویز بھی شامل تھیں۔ سعید حلیم پاشا نے ایسی تحریکوں کی شدت سے مخالفت کی۔ انھوں نے لکھا :

''میں دیکھ رہا ہوں کہ مسلمان اہل دانش طبقوں کے نمائندوں کی

اکثریت اس بات پر تلی ہوئی ہے کہ اپنے ملکوں میں مغربی اداروں کی نقل کو رواج دے۔ ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے حریفوں سے اسی طرح جیت سکتے ہیں کہ ہندآریائی دنیا کے تصورات اور اصولوں کو اپنالیں،، ۔(۴۰)

سعید پاشا کے نزدیک شریعت ان فطری اخلاقی اورسماجی حقائق کا مجموعہ جو رسول اللہ نے اللہ تعالی کی طرف سے ہم تک پہنچائے اور الہی پر انسانی ح و سعادت کا انحصار ہے۔ جدید قانون سازی میں انھوں نے شریعت کے ار اعلی کے حاصل ہونے پر زور دیا اور کوئی قانون اس کے خلاف نہیں سکتا۔

شریعت کے اقتدار اعلی کی وضاحت کرتے ہوئے سعید پاشا نے کہا کہ ت فطری قوانین سے ہم آہنگ ہے اور اس لئے الہی کی طرح اٹل اور یقینی دوں پر قائم ہے:

''شریعت کی بالادستی کا اصول دراصل اس امر کا اعتراف ہے کہ ہر وجود خواہ اس کی نوعیت کچھ ہی ہو وہ ان فطری قوانین کا پابند ہے جو اس سے متعلق ہیں اور نتیجے کے طور پر یہ امر کہ انسان کا سماجی وجود فطری سماجی قوانین کا پابند ہے بالکل اسی طرح جیسے اس کا طبعی وجود فطری طبعی قوانین کا پابند ہے،، ۔(۴۱)

سعید حلیم پاشا کی اس توضیح میں سر سید کے اس اصول کی کہ ''اسلام ن فطرت ہے،، گونج سنائی دیتی ہے تاہم دونوں کے استدلال میں بہت بڑا ن ہے۔ سر سید کے نزدیک فطر ہونے کا مطلب عقلی طور پر قابل قبول ہونا ۔ اور پاشا کے نزدیک فطری ہونے کا مطلب فطری اور طبعی قوانین مطابقت ہے۔ چنانچہ ان کے لئے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر شریعت کی

بالا دستی اس بنیاد پر ہے کہ یہ طبعی قوانین سے ہم آہنگ ہے تو اس کے لئے وحی کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس سوال کے جواب میں سعید پاشا لکھتے ہیں :

''اس کو سمجھنے کے لئے سائنس کے قوانین اور سماجی و اخلاقی قوانین کے فرق کو سمجھنا ضروری ہے ۔ سائنسی قوانین معروضی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کا مطالعہ و مشاہدہ ممکن ہے ۔ سماجی و اخلاقی قوانین کا تعلق انسانی وجود سے اس طور سے ہے کہ انسان ایک اخلاقی اور سماجی مخلوق ہے ۔ یہ غالب طور پر موضوعی ہیں ۔

اس لئے ان سے وضع قانون کے لئے (معروضی) بنیادیں موجود نہیں ہیں ۔ انسان کو ذہنی اور فکری آزادی دی گئی کہ وہ ان حقائق سے جو اس کے ارادہ سے خارج میں میکانکی طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں استخراج کرکے قانون بناسکتا ہے لیکن ان کی حیثیت غیر یقینی ہوگی ۔ چنانچہ اس لئے ضرورت پیش آئی کہ ایسے قوانین وحی کے ذریعے دئے جائیں'' ۔(۴۷)

اس استدلال میں بظاہر ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کو یوں سمجھنا ضروری ہے کہ جس طرح سائنس کے قوانین اور طبعی قوانین میں انسانی ارادے کو کوئی دخل نہیں اور وہ اٹل ہیں اسی طرح اخلاقی و سماجی قوانین کے بنانے میں بھی انسانی ارادے کو کوئی دخل نہیں اس لئے ان کی بالادستی بھی انہی معنوں میں ہے اور شریعت کی بالادستی کا مفہوم یہی ہے ۔ سائنس کےقوانین کےقابل مشاہدہ ہونے کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ انسان ان کو بنا سکتا ہے یا تبدیل کر سکتا ہے ۔ سعید پاشا نے اس کے لئے ''میکانکی'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جو نہایت معنی خیز ہے ۔ طبعی قوانین میکانکی ہیں اس لئے سعید پاشا اور ان کے ہم خیال علماء اس کے قائل تھے کہ اخلاقی و سماجی قوانین

کو بھی میکانکی انداز سے دیکھا جائے تاکہ اس طرح ان کی ابدیت اور بالادستی قائم رہ سکے۔

سعید پاشا کے تصور قانون کے عمل اور رد عمل میں ترکی اور دوسرے اسلامی ممالک میں نئے رجحانات ابھرے۔ ان میں ضیاء گوکالپ کے ہاں قانون اسلامی کی عمرانی توجیہ بے حد اہم تھی۔ اس میں ایک طرف سعید پاشا کی اس کوشش کا رنگ نظر آتا تھا کہ قانون کے ارتقا اور تشکیلی ڈھانچے کی توجیہ سائنسی بنیادوں پر کی جائے۔ دوسرے اسلامی فقہ میں عادات و رسوم کے ماخذ فقہ ہونے کے ان تصورات کی منظم اور باقاعدہ توجیہ کی کوشش تھی جو شاطبی اور شاہ ولی اللہ کے ہاں ملتے ہیں۔ عادات و رسوم ضیاء گوکالپ کے ہاں عمرانی اصطلاح Mores کے مترادف ٹھہرائے جو قانون کی ابتدائی معاشرتی شکل ہوتے ہیں اور بعد میں بھی مختلف سماجی اور سیاسی اداروں کے ارتقا کے ساتھ قانون کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ انہی توجیہات کی بنیاد پر ضیاء نے ترکی کے عائلی قوانین میں تبدیلی کی طرف دعوت دی اور حقوق نسواں کی حفاظت پر خصوصاً زور دیا۔ اس کے لئے انھوں نے نثر و نظم دونوں کو ذریعہ اظہار بنایا۔

ضیاء گوکالپ کا اثر برصغیر میں علامہ اقبال کے ذریعے ظاہر ہوا لیکن علامہ اقبال تک ضیاء کے تمام افکار نہیں پہنچ سکے تھے۔ صرف وہ چند نظمیں پہنچی تھیں جو عورتوں کی آزادی اور حقوق کے بارے میں تھیں۔ یہ نظمیں جرمن زبان میں ترجمہ ہوچکی تھیں اور اس طرح علامہ اقبال، تک پہنچیں۔

سعید حلیم پاشا کے ''میکانکیت،، کے نظریے کا اثر ترکی کے ایک اور مصنف اغنادیس کے ہاں بھی ملتا ہے۔ یہ مصنف دراصل ایک یونانی تھا جو ترکی کا باشندہ تھا۔(۳۸)

اسلامی اقتصادی نظام کی اصلاح و تجدید کی ضرورت کے سلسلے میں اس

نے امریکہ کی کولمبیا یونیورسٹی میں ایک مقالہ پیش کیا جس میں اسلامی نظام زکوۃ و خراج سے بحث کی۔(۴۹) اس کے دیباچے میں اس نے اسلامی اصول فقہ کا خلاصہ پیش کیا اور ان کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچا کہ اسلامی قانون میں لچک نہیں ہے اور یہ حالات حاضرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ حتی کہ اسلامی فقہ کا منہاج تحقیق یعنی اجتہاد بھی در حقیقت میکانکی اصول ہے جو اسلامی معاشرے کو ترقی کی بجائے جمود کی طرف لے جاتا ہے۔

اغنادیس کا یہ مقالہ ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا۔ اشاعت کے لئے چند ہی سالوں بعد یہ علامہ اقبال کے ہاتھوں میں پہنچا اور علامہ اقبال کو جو بہت دیر سے ان مسائل پر غور و خوص کر رہے تھے اس مقالے سے انگیخت ملی۔ اس میکانکی نظریے کی تردید میں علامہ نے اپنا مقالہ اجتہاد لکھا۔ [جاری ہے]

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۳) ص ۳۰

۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام: مقالہ ہند

۳۔ مولانا قاسم نانوتوی، تصفیۃالعقائد (دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۹۳۴، طبع اول ۱۸۹۰) ص ۳۷

۴۔ فتاوی عالمگیری (ترجمہ اردو سید امیر علی) جلد پنجم، لکھنو ۱۹۳۲، کتاب ادب القاضی ص ۱۰۹

۵۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ مولانا عبدالرحیم)، حصہ اول، لاہور، قومی کتب خانہ ۱۹۶۱، ص ۳۰۷

۶۔ ایضاً ص ۳۰۶

۷ - ایضاً ص ۵۹۰

۸ - ایضاً ص ۵۲۲

۹ - ایضاً ص ۳۷۳

۱۰ - ایضاً ص ۵۱۲، ۵۱۳

۱۱ - ایضاً ص ۵۶۸

۱۲ - شاہ ولی اللہ، مصفی، شرح موطا (دھلی، مطبع فاروقی، ۱۲۹۳ھ) ص ۱۲

۱۳ - عبد الحی الحسنی، الثقافۃ الاسلامیہ فی الھند (دمشق، المجمع العلمی، ۱۹۵۸) ص ۱۲۷

۱۴ - شاہ اسماعیل شہید، تقویۃ الایمان (کراچی، نور محمد، ت ـ ن) ص ۲۱۸

۱۵ - ایضاً ص ۲۲۰

۱۶ - شاہ اسماعیل شہید، عبقات (کراچی، مجلس علمی ۱۳۸۰) ص ۱۸۸

۱۷ - ایضاً ص ۱۷۲

۱۸ - نذیر حسین محدث دھلوی، فتاوی نذیریہ (لاھور، اھلحدیث اکادمی، ۱۹۷۱) ص ۱۶۳

۱۹ - ایضاً ص ۱۶۴

۲۰ - مولینا عبد الحی، مجموعۃ الفتاوی، جلد سوم (کانپور، مطبع قیومی ۱۳۷۲ھ) ص ۱۹۲

۲۱ - مولینا رشید احمد گنگوھی، فتاوی رشیدیہ (کراچی، قرآن، محل، ت، ن) ص ۱۸۰ مولینا اشرف علی تھانوی، امدادالفتاوی (دیوبند، رحیمیہ ت، ن) ص ۱۳۶

۲۱ - تصفیۃ العقائد، ص ۳۷

۲۳- ڈبلیو۔ ایس بلنٹ، دی فیوچر آف اسلام (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی ۱۹۷۰) ص ۱۳۲

۲۴- ایضاً

۲۵- معارف اگست ۱۹۲۳

۲۶- یہ سلسلہ مضامین معارف کی جلد ۸، ۹ اور ۱۲ میں شائع ہوئے۔

۲۷- محمد ابوریہ، جمال الدین افغانی ورسالته و مبادئه، (قاهره، ۱۹۶۶) ص ۱۸۹

۲۸- مخزومی، خاطرات جمال الدین، (بیروت ۱۹۳۱)، ص ۱۶۱

۲۹- محمد ابوریہ، محولہ بالا، ص ۱۹۱

۳۰- بحوالہ ذیل Aziz Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal u-Din Afghani and Muslim India, "Studia Islamica, xiii (1960), pp. 55-78

۳۱- افغانی، الرد ص ۱۴٦، بحوالہ حورانی (دیکھئے نوٹ ۳۳)

۳۲- مغربی، بینات، جز اول ص ۱۳، بحوالہ حورانی

۳۳- بحوالہ ذیل: A .Hourani, Arabic Thought in the Viberal Age, (Oxford, 1970), p. 122.

۳۴- اصل رسالہ فارسی میں، عربی ترجمہ محمد عبدہ: الرد علی الدهریین (بغداد، ۱۹۵۵)

۳۵- الطاف حسین حالی، حیات جاوید (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس ۱۹۶۵) ص ۱۳۷

۳۶- ایضاً، ص ۱۴۷

۳۷- ایضاً ص ۳۹۳

۳۸- ایضاً ص ۵۰۱

۳۹- B. A. Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan (Lahore' Institute of Islamic Culture, 1957)

۴۰ - حیات جاوید، صفحات ۲۲۱ - ۲۲۳

۴۱ - ایضاً ص ۴۸۹

۴۲ - ایضاً ص ۴۹۱

۴۳ - ابوالکلام آزاد، تذکرہ (مرتب فضل الدین احمد) لاہور، اثارکلی کتاب گھر، ت، ن، ص ۲۳۰

۴۴ - ایضاً ص ۲۳۱

۴۵ - Said Halim Pasha, "Sovereignty of Shariat," weekly Islam (Lahore, March 22, 1936), p. 6

۴۶ - ایضاً ص ۸

۴۷ - ایضاً

۴۸ - ان معلومات کے لئے میں پروفیسر سعید شیخ صاحب کا ممنون ہوں

۴۹ - N.D. Aghnides, Mohammedan Theories of finance (New york, 1916)

تبصرہ کتب

THE OXFORD ENGLISH ARABIC DICTIONARY
Edited by
N. S. DONIACH

ادھر چند سال پہلے جناب کاون (T. W. Cowan) نے عربی انگریزی ڈکشنری (A Dictionary of Modern written Arabic) لکھی۔ جس میں انھوں نے بڑی محنت سے عربی بول چال کے محاوروں کے انگریزی میں کامیاب ترجمے دئے۔ اور ساتھ ھی ساتھ عربی ناموں کے انگریزی میں صحیح ھجے بھی دئے۔ یہ ڈکشنری اھل علم کے یہاں بڑی مقبول ھوئی۔ اب اسی طرز پر پروفیسر ڈانچ نے آکسفورڈ سے انگریزی عربی ڈکشنری شائع کی ھے۔ آکسفورڈ پریس کا نام ھی سنجیدہ کتابوں کے لئے سند ھے، اس ڈکشنری کی ترتیب و تدوین میں برطانیہ کے معروف پروفیسر مثلاً آربری، بیسٹن اور اسی پائے کے دوسرے اسکالرز کے مشورے شریک رھے۔ چنانچہ چند سال کی زبردست محنت کے بعد یہ کتاب پایہ تکمیل تک پہنچی جس کا مقصد دونوں انگریزی اور عربی طالب علموں کے لئے مستند قاموس فراھم کرنا ھے۔ چونکہ لکھنے والے تجربہ کار اسکالرز ھیں اس لئے انھوں نے محاوروں کا ترجمہ بڑی خوبصورتی سے دوسری زبان میں کیا ھے اور ان غلطیوں کا اعادہ نہیں کیا جو لفظی ترجمہ کرنے سے واقع ھوتی ھیں۔ مثلاً ھم احترام کے لئے اپنے سر کو جھکاتے ھیں، انگریزی میں اسے (take off my hat to him) کہتے ھیں اب اس کا صحیح ترجمہ عربی میں یوں آیا ھے: أنحني تقديراً له . اردو میں ھم کہتے ھیں: تمہیں عقل کی آواز پر کان دھرنا چاھئے، انگریزی میں کہتے ھیں: You must listen to reason عربی میں اس کا ترجمہ یوں دیا گیا ھے: يجب عليك ان تصغي الى صوت العقل .

علم و ادب کی ترقی کے ساتھ ساتھ زبان میں جو نئے نئے الفاظ جنم لیتے هیں اس کی بنا پر یه ضروری تها که انگریزی عربی کی ایک ڈکشنری لکھی جائے، اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے قاهره اور بیروت سے بعض ڈکشنریاں شائع بهی هوئیں لیکن افسوس! که وه فنی اور علمی نقطه نظر سے مستند نه تهیں ۔ حالیه ڈکشنری کاون کی عربی انگریزی ڈکشنری کی طرح دوسری کامیاب کوشش هے جو انگریزی عربی کے طالب علموں کے لئے از حد مفید هے ۔ لیکن یہاں کاون ڈکشنری کے برعکس عربی عبارتوں کو ٹائپ میں شائع نہیں کیا گیا بلکه ان کی کتابت کی گئی هے ۔ نیز یه که جس تفصیل سے کاون نے عربی محاوروں کا احاطه کرکے کامیاب انگریزی ترجمے دئیے هیں وه تفصیل موجوده کتاب میں نہیں هے ۔

بہر نوع هم آکسفورڈ پریس کو ان کی اس کامیاب کوشش پر مبارک باد دیتے هیں ۔ دراصل اس قسم کا کام پاکستانی دانش گاهوں میں شعبه هائے عربی کو کرنا چاهئیے ۔

ISLAM, FAITH AND PRACTICE

By

M. AHSAN

لندن میں اسلامک فاؤنڈیشن (223, London Rd.) کی طرف سے اسلام کے نام سے یہ کتابچہ شائع ہوا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ غیر مسلموں کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات دی جائیں کتاب میں توحید، رسالت، آخرت اور ایسے ہی دوسرے بنیادی احکام، نماز، روزہ، زکوۃ، حج کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ سلیس زبان میں معلومات دی گئی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغرب کے عام آدمی کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات پہنچانا ایک قابل قدر کام ہے جس پر ہم دونوں کتاب کے مؤلف اور پبلشر کو مبارکباد دیتے ہیں لیکن یہاں اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ انھوں نے "اسلام اور موجودہ دنیا" کے عنوان کے تحت یہ جو لکھا ہے کہ 'ماضی میں مسلم دنیا ٹیکنالوجی میں یورپ سے آگے تھی" بے محل ہے۔ "موجودہ دنیا" میں یا تو مسلم دنیا کی صحیح پوزیشن پر لکھا جائے تاکہ ہم اپنا محاسبہ کرکے اپنے فرائض انجام دیں، یا پھر مغربی آدمی کو یہ بتایا جائے کہ اسلام ایک دین کی حیثیت سے کیا رول ادا کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مغربی دنیا میں انسان نے خدا سے رشتہ توڑ کر جو نقصان اٹھایا ہے، اس رشتہ کو بحال کرکے انسان سچی مسرتوں کو کیوں کر حاصل کر سکتا ہے؟

اعــلان

ادارۂ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبۂ مجلات قائم کیا ہے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں، از راہ کرم شعبۂ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانہ ہے، اس میں مندرجہ ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ہیں۔ علم دوست حضرات سے التماس ہے کہ وہ ان کتابوں کے حصول میں ہماری مدد کریں اور از راہ کرم لائبریرین ادارہ سے رابطہ قائم کریں۔

مطلوبہ کتابیں یہ ہیں۔

۱۔ نزهة الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷
۲۔ الذریعه از آقا بزرگ تهرانی۔ جلدیں ۸، ۱۵-۱۷، ۱۹ ۲۱ تا آخر
۳۔ أعیان الشیعه ازسید محسن الأمین۔ جلدیں ۳۷-۳۰
۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار۔جلدیں ۱-۳ ۸-۱۰ ۱۷ ۱۹۔
۵۔ نفسیر الحسنات از محمود احمد قادری۔ جلدیں ۱ ۳
۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن۔ جلدیں ۴ تا آخر۔
۷۔ بحارالانوار از اقاباقر مجلسی۔ جلدیں ۱ ۱-۳۴، ۳۶ تا آخر۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵۔ اسلام آباد

هماری مطبوعات — مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ھیں

اسلام آباد	:	ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد۔
		آئیڈل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد۔
پشاور	:	ایم جے۔ بکس انٹر نیشنل ،ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی۔
راولپنڈی	:	بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی۔
		اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی۔
دینا	:	سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم۔
ڈیرہ نواب صاحب	:	عبدالغفور شمیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب۔
خانیوال	:	کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال۔
سیالکوٹ	:	سلک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ۔
کراچی	:	ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱/۱۳۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸۔
		پاکستان لا ھاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی۔
		عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲۔
لاھور	:	اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاھور۔
		حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاھور۔
		فیروز سنز لمیٹڈ، شاھراہ قائداعظم، لاھور۔
		کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاھور۔
		سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوھاری گیٹ، لاھور۔
		سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ھسپتال، سرکلر روڈ، لاھور۔
		مکتبہ رشیدیہ، ۲۵۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاھور۔
		مکتبہ تعمیر انسانیت۔ ۴۰ اردو بازار لاھور
		مکتبہ تنویر القرآن ۱۶ اردو بازار لاھور
لودھران	:	خواجہ نیوز ایجنسی، لودھران ضلع ملتان۔
ملتان	:	ادبستان اکیڈمی چوک گھنٹہ گھر، ملتان۔
کوئٹہ	:	گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵،اسلام آباد۔

ماہنامہ

فکرو نظر

علمی دینی مجلہ

اپریل ۱۹۷۸ء

ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

نگران

ڈاکٹر عبدالواحد ھالے پوتا

ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

مدیر

شرف الدین اصلاحی

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ پندرہ روپئے	ششماھی آٹھ روپئے	فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد - ۱۵ | جمادی الاولی ۱۳۹۸ھ ☐ اپریل ۱۹۷۸ء | شمارہ - ۱۰

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

ناظرین !

مجھے خوشی ہے کہ میں آپ کی بزم میں واپس آگیا ہوں۔

مئی ۱۹۷۶ء میں میں نے فکر و نظر کو خیرباد کہا تھا۔ آخری شمارہ جو میں نے مرتب کیا یوم تاسیس نمبر تھا۔

یہ پرچہ حسب معمول آپ کو تاخیر سے ملے گا۔ ۱۰ اپریل سے اس کے لئے کام شروع کیا گیا۔ اختتام اپریل تک اپریل کا پرچہ آپ کے ہاتھ میں پہنچ جائے گا انشاءاللہ۔ اس کے بعد مئی کا شمارہ بھی، اتنی تاخیر سے نہیں، قدرے تاخیر سے پہنچے گا۔ جون میں پرچہ قدیم روایت کے مطابق مہینے کی پہلی دوسری تاریخ تک پہنچ جائے گا۔ انشاءاللہ و باللہ التوفیق !

فکر و نظر ادارہ تحقیقات اسلامی کا ترجمان ہے۔ اس کی غرض و غایت ان مقاصد کی تکمیل ہے جن کے لئے ادارہ قائم ہوا۔ ادارہ کے ابتدائی بنیادی مقاصد سے متعلق ایک تاریخی دستاویز اسی شمارے میں کہیں شامل اشاعت ہے۔ بغور اس کا مطالعہ کیجئے۔ سرے سے اسلام ہی کو قصہ ماضی کہنے والے اسے کاغذ کا ایک پرزہ قرار دیں یا اپنے فکر و فہم کے مطابق اس کی من مانی تاویلات و توجیہات پیش کریں ۔ ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔

لیکن ہمارے نزدیک اس کی اہمیت اصل و اساس کی ہے۔ آپ فکر و نظر کے قارئین میں ہوں یا قلمی معاونین میں اس دستاویز کو سامنے رکھئے۔ اس سے معیار اور کسوٹی کا کام لیجئے۔ ہماری دلی آرزو ہے اور ہم اس کے لئے پوری کوشش کریں گے کہ فکر و نظر ادارے کے مقصد تاسیس کی تکمیل میں اپنا بھر پور کردار ادا کرے۔ اعلی مقاصد کی تکمیل کا خواب بسا اوقات اس لئے شرمندہ تعبیر نہیں ہوتا کہ اس کے لئے اعلی صلاحیت کے مالک کارکن نہیں ملتے۔ صلاحیت کا لفظ بہت جامع اور وسیع ہے۔ اس میں فکر و نظر، علم و تجربہ، ایمان و اعتقاد اور سیرت و کردار کی تمام اعلی صفات شامل ہیں۔ صلاحیت کوئی شخص ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا۔ نیت اور ارادہ کے ساتھ کوشش اور اکتساب کا عمل ضروری ہے۔ ہمارا ارادہ بھی نیک ہے اور ہم اس ارادے کی تکمیل کے لئے کوشاں بھی ہیں۔ اسلامی سوسائٹی میں معاشرے کے ہر فرد کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی ہی نہیں انفرادی معاملات میں بھی از راہ نصیحت و اخلاص اور بغرض اصلاح و تعمیر دوسروں پر، خاص کر ان لوگوں پر نظر رکھے جن کو کوئی ذمہ داری سونپی گئی ہو۔ فکر و نظر کے معاملے میں ہم آپ کی تنقد کا خیر مقدم کریں گے۔

فکر و نظر کا یہ شمارہ ایک عام شمارہ ہے۔ اس پرچے کی تیاری بعض خاص حالات کی وجہ سے بڑی عجلت میں ہوئی۔ اس کا پہلا مضمون مولانا حمید الدین فراھی رحمۃ اللہ کی ایک عربی کتاب کے ترجمے کی پہلی قسط ہے۔ موضوع بہت اہم ہے مگر بحث ایک حد تک تشنہ اور ناتمام ہے۔ یوں تو اس کے مخاطب علماء خاص کر علوم قرآن سے دلچسپی رکھنے والے اصحاب علم ہیں۔ مگر قرآن مجید سے متعلق کوئی بحث ہر مسلمان کی دلچسپی کی چیز ہے۔ ترجمے کی اشاعت سے خاص مقصد یہی ہے کہ اردو خواں بھی اس سے مستفیض ہو سکیں۔ دوسرا مضمون ادارے کے بزرگ رفیق کار پروفیسر مظہر الدین صدیقی

کا ہے ۔ پروفیسر صاحب نے عصر حاضر کے ایک پیچیدہ اور آتشیں مسئلے پر قرآن، حدیث اور تاریخ اسلام کے حوالے سے اظہار خیال کیا ہے ۔ پروفیسر صاحب کی تقریر کا ما حصل یہ ہے کہ آج کے معاشی اور سماجی مسائل کا ایسا حل جس سے کوئی اور مسئلہ پیدا نہ ہو صرف اسلام کے پاس ہے ۔ اس دور کے دو معروف نظامہائے حیات سرمایہ داری اور اشتراکیت پر انھوں نے تنقید کی ہے ۔ اور اسلام کی برتری کو ثابت کیا ہے ۔ تیسرا مضمون جمیلہ شوکت صاحبہ کا ہے ۔ جمیلہ شوکت پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ علوم اسلامیہ میں استاد ہیں ۔ انھوں نے مصر میں آزادی نسواں کی تحریک کا جائزہ پیش کیا ہے ۔ مضمون مفید اور معلوماتی ہے ۔ انداز سنجیدہ اور متعین ہے ۔ ان کا نقطہ نظر معروضی ہے ۔ انھوں نے افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال اور توازن کے ساتھ دونوں نقطہ ہائے نظر پیش کر دئے ہیں ۔ عربی اقتباسات اور اشعار کا اردو ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے اردو خواں طبقے کو دشواری ہوگی ۔ وقت کی تنگی کے باعث ترجمے کے بغیر ہی یہ مضمون شائع کر دیا گیا ۔ اس کے بعد ایم ۔ اسلم صاحب کا انٹرویو ہے ۔ اقبال کے متعلق انھوں نے اپنے ذاتی تجربے کی بنیاد پر بعض ایسی باتیں بتائیں ہیں جو وہی بتا سکتے تھے ۔ انہیں اقبال سے ملنے کا شرف حاصل ہے ۔ انھوں نے علامہ کو بہت قریب سے دیکھا ہے ۔ ایسے بزرگوں کا دم غنیمت ہے ۔ ان کے سینے میں اس دور سے متعلق بہت سی کام کی باتیں محفوظ ہوں گی ۔ آخر میں ادارہ کے رفیق محمد طفیل صاحب کا ایک تبصرہ ہے ۔ طفیل صاحب نے زیر تبصرہ کتاب کا تعارف کرانے کے ساتھ بعض ایسے مآخذ کی نشاندھی بھی کی ہے جس سے کتاب میں اضافہ کیا جا سکتا ہے ۔

ادارہ تحقیقات اسلامی کے سابق ڈائریکٹر جناب عبدالواحد ہالے پوتا نے اپنی ذمہ داریاں دوبارہ سنبھال لی ہیں ۔ ادارے میں ان کی واپسی کا ہر سطح پر خیر مقدم کیا گیا ہے ۔ بالخصوص ادارے کے کارکن ڈاکٹر صاحب کی

تشریف آوری سے خوش اور مطمئن ہیں ۔ ڈاکٹر صاحب کی شفقت اور ہمدردانہ برتاؤ کی یاد دلوں میں تازہ تھی ۔ ڈاکٹر صاحب کی مساعی جمیلہ اور حسن کارکردگی سے نہ صرف ادارے کی نیک نامی میں اضافہ ہوا تھا بلکہ ادارے کو یونیورسٹی کا درجہ حاصل تھا ۔ امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب ادارے کے ساتھ اپنی وابستگی کے دوسرے دور میں کام کا آغاز وہاں سے کریں گے جہاں انہوں نے چھوڑا تھا ۔ یقین ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی سربراہی میں ادارہ جلد اپنا مقام اور مرتبہ حاصل کرلے گا ۔

قرارداد*

مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی کے اغراض و مقاصد
سے متعلق مجلس تنظیمی کی منظور کردہ قرارداد

''یہ ادارہ اسلام اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے مطالعہ کے لئے مخصوص ہوگا اور ایسے تمام فکری اور علمی شعبوں میں تحقیق کو فروغ دے گا جن میں کہ مسلمانوں نے ماضی میں امتیاز حاصل کیا تھا۔ اور جو آج کے حالات میں بھی ان کے لئے اہمیت رکھتے ہیں، تاکہ حقیقی اسلامی بنیاد پر مسلم معاشرہ کی تعمیر نو میں مدد دی جاسکے۔''

(۱) ایس۔ ایم۔ ایوب

(۲) محمد شفیع

(۳) رضی الدین صدیقی

(۴) اے۔ جے۔ هالے پوتا

(۵) میمنی عبدالعزیز

(۶) نورالحق ندوی

(۷) محمد شهید اللہ

(۸) سراج الحق

(۹) ایس۔ شرف الدین

(۱۰) ممتاز حسن

(۱۱) آئی۔ ایچ۔ زبیری

(*) تلمیس ادارہ کی تاریخی دستاویز کا اردو ترجمہ۔ یہ قرار داد ۱۴ مارچ ۱۹۵۸ کو منظور کی گئی۔ بعض دستخط صاف نہیں ہیں۔ غلطی ہو سکتی ہے۔ اصل دستاویز دوسرے صفحے پر ملاحظہ فرمائیے۔ (اصلاحی)



نظم قرآن

تالیف : حمید الدین فراہی
ترجمہ : شرف‌الدین اصلاحی

مولانا حمید الدین فراہی کی عربی کتاب ''دلائل النظام'' کا اردو ترجمہ نذر ناظرین ہے۔ دلائل‌النظام مولانا فراہی کی ان تصانیف میں سے ہے جو ان کے انتقال کے بعد ناتمام حالت میں ان کے مسودات میں ملیں۔ مولانا کا انتقال ۱۹۳۰ء میں ہوا۔ ۱۹۶۸ء میں پہلی بار یہ کتاب دائرۂ حمیدیہ۔ سرائے میر اعظم گڑھ سے شائع ہوئی۔ جیسا کہ کتاب کے جامع اور مرتب نے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے مولانا کی بے وقت موت کی وجہ سے کتاب کے بیشتر مباحث تشنۂ تکمیل رہ گئے۔ ان کی نوعیت زیادہ تر اشارات اور یاد داشتوں کی ہے۔ ان میں اجمال بھی ہے اور ابہام بھی۔ حتی کہ بعض نکات پر مولانا ایک آدھ جملے سے زیادہ نہ لکھ سکے۔ فاضل مرتب نے گویا ان منتشر اوراق کو یکجا کردیا ہے جو وقتاً فوقتاً نظم قرآن سے متعلق مصنف مرحوم نے بطور یاد داشت قلمبند کئے تھے۔

مولانا نے اس کتاب میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی نوعیت ایک لحاظ سے ثمر پیش رس کی ہے۔ یہ خیالات اگرچہ ایک ایسے مفکر کے دماغ کی پیداوار ہیں جس نے کاوش فکر میں اپنی عمر ہی ساری گزار دی۔ پھربھی موضوع زیر بحث کے مختلف پہلوؤں پر مصنف مرحوم کے یہ ابتدائی خیالات ہیں۔ ممکن ہے وقت تکمیل ان کی یہ صورت باقی نہ رہتی۔ کتاب کو پڑھنے

وقت ان امور کو ذهن میں رکھنا ضروری ہے ۔

تفسیر نگاری میں مولانا کا اپنا ایک اسلوب ہے جس میں نظم کلام کو ایک نمایاں حیثیت حاصل ہے ۔ اسی اصول پر مولانا نے اپنی تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان لکھنے کا کام شروع کیا تھا مگر وہ بھی نا مکمل رہ گئی ۔ مولانا نے فہم قرآن میں علم نظام کو اتنی اهمیت دی کہ اپنی تفسیر کا نام هی نظام القرآن رکھ دیا ۔ مولانا نے ایک خامل الذکر مفکر کی زندگی بسر کی ۔ ان کی بیشتر تصانیف چونکہ عربی یا فارسی میں تھیں اس لئے برصغیر میں ان پر بہت کم توجہ کی گئی ۔ اجزائے تفسیر اور بعض دوسری تصانیف کے ترجموں کی اشاعت کے بعد سے اور اب مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر ''تدبر قرآن'' کی وجہ سے جو انہی اصولوں پر لکھی گئی ہے جو مولانا فراهی کے پیش نظر تھے ۔ فکر فراهی کے ساتھ لوگوں کی دلچسپی میں روز افزوں اضافہ هو رہا ہے ۔ تشنہ کامان علم میں ان کی مانگ بڑھتی جا رهی ہے ۔ علم نظام فکر فراهی کا ایک نہایت اهم موضوع ہے ۔ قرآن حکیم بلکہ کسی بھی کلام کو سمجھنے کے لئے اس علم کی افادیت مسلم ہے ۔ اس کی اهمیت و افادیت کے پیش نظرهی مولانا فراهی کی اس گراں قدر تصنیف کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے ۔ جو ناتمام هونے کے باوجود گنجینہ معانی ہے ۔

(مترجم) ۔

نظام :

کس لئے؟

علم نظام کا مقصود تدبر کے سوا کچھ نہیں۔ تدبر ہی اس کی کلید ہے۔ علاوہ ازیں قرآن میں غور و فکر ہی ہدایت یابی اور پاکبازی کا ذریعہ ہے۔ ہدایت اور تقوی دونوں کو اصل کا درجہ حاصل ہے۔ انسان ہدایت سے بصیرت‌اور تقوی سے پاکیزگی حاصل کرتا ہے۔ ایمان اپنے تمام علمی شعبوں سمیت ہدایت میں داخل ہے جب کہ شرعی احکام، اخلاق اور احوال تقوی میں داخل ہیں۔ اللہ تعالی نے قرآن مجید، تورات اور انجیل میں اس کو واضح کر دیا ہے۔

تدبر کے آغاز ہی سے نظام کی راہیں کھلنے لگتی ہیں۔ اس کے بعد انسان علم نظام کی طرف کشاں کشاں آگے بڑھتا ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کا کم سے کم حصہ بھی تدبر کا متقاضی ہے اور اپنے سے اوپر کی طرف رہنمائی کرتا ہے، پھر اس کے اوپر، پھر اس کے اوپر، یہاں تک کہ جب نظام پوری طرح واضح ہوکر سامنے آ جاتا ہے، سورہ کے محاسن جگمگا اٹھتے ہیں اور وہ حکمت بھی روشن ہو جاتی ہے جو علم اور تقوی کا تتمہ اور تکملہ ہے۔

(فراهی)

نظام :

کس کے لئے ؟

ان فصول میں مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ علم نظام علماء امت کے لئے بلاشبہ ضروریات دین میں سے ہے۔ تاکہ وہ قرآن کو پہلے خود سمجھیں پھر لوگوں کو سکھائیں۔ اگر وہ خود قرآن کو نہ سمجھیں گے اور اس میں اختلاف کریں گے تو لوگوں کی رہنمائی کس طرح کریں گے ؟ رہنمائی تو ایک طرف اس طرح ان کی قیادت خود ان کی ذات کے لئے اور جملہ مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہوگی۔

ہم اہل کتاب میں اس کو دیکھ چکے ہیں کہ وہ کتاب سے منحرف ہوگئے اگرچہ ان کا دعوی یہ تھا کہ انہوں نے اس کی حفاظت کی۔ پس ان پر اللہ تعالی کا یہ قول صادق آیا ''جب وہ پھرے تو اللہ تعالی نے ان کے دلوں کو پھیر دیا''۔ یا جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے علماء یہود کے بارے میں فرمایا کہ ''اندھے اندھوں کے راہبر ہیں''۔

بیشک ہمارے علماء نے اس کو تسلیم کیا ہے اور انہوں نے ان علوم کی طرف توجہ بھی کی ہے جو قرآن کے سمجھنے میں ممد و معاون ہیں اور قرآن مجید کی تفسیر میں ان سے بہت کچھ کام بھی لیا ہے۔ اور ان علوم میں سے جس چیز کو انہوں نے اس بلند مقصد کے لئے مفید خیال کیا اس کو ترک نہیں کیا۔ اس کے باوجود تم دیکھو گے کہ ان میں انتہائی درجے کے اختلافات ہیں اور اختلافی آراء کی بھرمار ہے۔۔۔۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نظام کا علم حاصل کئے بغیر کلام کا سمجھنا ممکن نہیں، کلام کے سمجھنے کا یہی ایک راستہ ہے۔

(فراہی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الصانع الخلق علی اکمل نظام و احسن قوام، الواضع الاشیاء فی اجدر مقام، واوثق معصام۔ والصلوۃ والسلام علی المؤید بابلغ کلام، و خاتم النبوۃ بالاتمام ، کبدر تجلی من بین الغمام، محمد المبعوث لھدایۃ کافۃ الانام، الی سبل السلام، و علی آلہ و اصحابہ الکرام، الی مدی اللیالی والایام۔

اس کتاب کو ہم نے دلائل نظام کے بیان کے لئے خاص کر دیا ہے۔ اور دلائل سے ہماری مراد :۔

۱۔ وہ باتیں جو قرآن مجید میں نظام کے وجود کا پتا دیتی ہیں اور اسے ثابت کرتی ہیں۔

۲۔ اور وہ باتیں جو اس کے علم اور اس کے طریق استنباط کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں۔

یہ اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ ان میں سے پہلا حصہ نظری ہے اور دوسرا عملی اور وہ دونوں ہی اصولی ہیں۔ اس (کتاب) میں نظم، خصوصاً نظم قرآن کے بنیادی اصولوں سے بحث کی جائے گی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ بلاغت کا ایک مستقل فن ہے، بلکہ اس کا سب سے بلند مینار۔ اور اگر قرآن مجید اور اس کا اعجاز نہ ہوتا تو نظم تک ہماری رسائی نہ ہوتی جس طرح کہ ہم بلاغت کی حقیقت اور اس کے اسلوب سے ناآشنا رہتے اگر قرآن حکیم اس کے چہرے سے نقاب نہ اٹھاتا جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب جمہرۃ البلاغۃ(۱) میں اس کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

ان دو حصوں کے بعد ایک تیسرا حصہ بھی ہوگا جس میں ترتیب مطالب اور دو سورتوں کے باہمی تعلق کی مثالیں بیان کی جائیں گی۔ یہ بحث اگرچہ

خصوصی اور عملی ہے اور اس لحاظ سے اس کو اصل تفسیر کے ساتھ آنا چاہئے پھر بھی اس کا کچھ حصہ یہاں ہم نے تین باتوں کی وجہ سے پیش کر دیا ہے۔

اول: دل بالعموم محض دلائل سے مطمئن نہیں ہوتے تاوقتیکہ عملاً مدلول کا مشاہدہ نہ کرلیں۔ یہ اس لئے کہ کلیات کا استعمال اور ان کے اطلاق سے نتائج کا اخذ کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ جو بھی نئے علوم دریافت ہوتے ہیں ان کے مبادی اور بنیادی اصول پہلے سے معلوم ہوتے ہیں پھر بھی ذہن اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا مگر جب اللہ چاہتا ہے۔

دوم: مثالیں خواہ کتنی ہی زیادہ ہوں ان لوگوں کا شبہ دور نہیں کر سکتیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن کا بڑا حصہ مربوط اور منظم ہے۔ صرف خاص خاص مقامات اور خاص خاص سورتوں ہی میں نظم نہیں ہے جیسے کہ لمبی سورتیں اور مفصلات۔ اس لئے میرا ارادہ ہے کہ اس حصہ میں نظام کے مشکل مقامات کا ذکر کر دیا جائے۔ جب مشکل مقامات میں نظام واضح ہو جائے گا تو ان کے علاوہ یا انہی جیسے دوسرے مقامات کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا۔

سوم: نظام کلی کا بیان، اس حیثیت سے کہ یہ معلوم ہوجائے کہ پورا قرآن، جس طرح کہ اس کی آیات مرتب ہیں، اسی طرح اس کی سورتیں بھی منظم ہیں، بدیں طور کہ اگر ان کو آگے پیچھے کر دیا جائے تو حکمت کا ایک حصہ فوت ہو جائے گا، جس طرح کہ آیات کی ترتیب بدلنے سے ہو جاتا ہے۔ سو اس بیان کلی کے لئے بعض سورتوں کو چھوڑ کر بعض سورتوں کی تفسیر میں جگہ نہیں پیدا کی جا سکتی تھی۔ اس لئے ہم نے اسے اس مقدمہ(۲) کے تیسرے حصے میں رکھ دیا ہے۔

۲ - کتاب کا موضوع

آیتوں اور سورتوں کے معانی میں نظم کی دریافت، یہی ہماری اس کتاب کا اصل موضوع ہے۔ رہا اس حیثیت سے نظم قرآن کہ وہ اس ترتیب پر ہے

جو کہ نبی کریم علیہ السلام کے زمانے میں تھی تو یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں وہی شک کر سکتا ہے جو تاریخ سے نابلد ہے۔ کیونکہ تمام سورتیں نبی اکرمؐ کے زمانہ میں نماز میں پڑھی جاتی تھیں۔ اور یہ بات حد تواتر کو پہنچی ہوئی تھی۔ کیونکہ مسلمان ان کو اپنی نمازوں میں پڑھا بھی کرتے تھے اور نبی علیہ السلام کو پڑھتے ہوئے سنا بھی کرتے تھے۔

جو شک کرتا ہے صرف سورتوں کی ترتیب میں شک کرتا ہے نہ کہ ان کی آیات میں۔ سورتوں کی ترتیب کا کام عہد نبوی میں ہوا یا قرآن جمع کرنے والوں نے سورتوں کی ترتیب قائم کی؟ صحیح اور ثابت یہ ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب بھی اللہ تعالے کی طرف سے ہے۔ اسے حضرت جبرئیل لائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور آنحضورؐ نے صحابہ کو سکھایا جس طرح کہ آپ کو سکھایا گیا تھا۔ ان دونوں مسئلوں کا تعلق چونکہ تاریخ قرآن سے ہے اس لئے ان کی تفصیل وہیں ملے گی(۳)۔ رہا اس کتاب میں تو ہم اس مسئلے کو طے شدہ اصول کی حیثیت سے لیں گے کیونکہ وہ تواتر سے معلوم ہے لہذا ہم اس کو ثابت کرنے پر وقت صرف نہیں کریں گے بلکہ دوسری باتیں ثابت کرنے کے لئے اس کو استعمال کریں گے۔ اس میں شک سے جسے خلجان ہو وہ اس کی تفصیل کے مقام کا مطالعہ کرے (۴)۔

قصہ مختصر اس میں شک نہیں کہ قرآن کی ترتیب ،بلا کسی تقدیم و تاخیر کے، ایک ایک آیت ایک ایک سورہ، اسی نہج پر محفوظ ہے جو جبرئیل امین لائے تھے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ ترتیب اپنی بہترین صورت میں ہے یا وہ فقط منتشر آیتیں ہیں جن میں سرے سے نظم کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ تو یہ بے شک ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ اور اس کتاب کا موضوع بھی ثابت کرنا ہے کہ قرآن کی ترتیب میں حسن نظام ہے اور اس کے علم کی ضرورت ہے اور اس علم تک رسائی کے لئے راستہ ہموار کرنا چاہئے۔ اگر میں

نے مقصود پالیا ہے تو یہ میرے رب کی توفیق کا کرشمہ ہے۔ پس ہم اس کی پاکی بیان کرتے ہیں اور اس کا شکر ادا کرتے ہیں۔ اور چونکہ میں خود کو جہل اور کمزوری کی لغزشوں سے محفوظ نہیں پاتا اس لئے ہم اس کی پناہ مانگتے ہیں اور اس سے مغفرت چاہتے ہیں۔

۳ — کتاب کا مقصد

اس کتاب کا اصلی مقصد قرآن مجید سے فائدہ حاصل کرنا ہے یعنی اس کو پڑھنا، اس کو پڑھانا، اس پر عمل کرنا، اور لوگوں کو اس پر عمل کی ترغیب دینا۔ اور یہ انتہائے سعادت کا زینہ ہے۔ یہی رضائے الہی کا حصول ہے، یہی فطری عہد کا ایفا ہے۔ یہی بندگی، خوشی اور اطمینان ہے۔ قصہ مختصر یہی ایمان اور اسلام کا ثبوت ہے، یہی اس فطرت انسانی کی تکمیل ہے جس کو کہ ملائکہ نے سجدہ کیا اور یہی اس زینے کی سب سے اونچی سیڑھی ہے۔

رہا اس کا آغاز تو وہ انسان کی سب سے خاص صفت یعنی بیان کی پرورش اور تربیت ہے کیونکہ انسان کی وہ صفات جن کا تعلق عقل اور دل سے ہے اسی وقت مکمل ہوئیں جب کہ وہ ''نطق مبین'' کا مالک ہوا۔ تو یہ ابتداء اس انتہا تک پہنچانے والی ہے، بشرطیکہ انسان اس میں بھٹکنے نہ پائے، جیسا کہ ہر سیدھے راستے کا معاملہ ہوتا ہے۔ پس اللہ تعالی نے انسان کو ناطق اور پڑھنے والا بنایا ہے تاکہ انسان اس ہدایت کا اہل قرار پائے جس کا اللہ تعالی نے اس سے وعدہ کیا ہے اور اس کی لکھی ہوئی آیات اور تلاوت کئے گئے کلمات کو پڑھ سکے۔ اس طرح وہ اس نور سے روشنی حاصل کر سکے جو کہ اللہ تعالی نے اس کے لئے نازل کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس پر اللہ کی نعمت تمام ہو جائے اور وہ اللہ کی رحمت سے اپنا دامن مراد بھر لے۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے: ''الرحمان علم القرآن خلق الانسان علمه البیان''۔ ''وہ رحمان ہے اس نے قرآن (پڑھنا) سکھایا۔ اس نے انسان کو پیدا کیا۔ اسے بیان

کی تعلیم دی،، ۔ دیکھو اللہ تعالی نے کس طرح انتہائی اختصار سے جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا اس کی طرف ھمیں متوجہ کردیا ۔ ابتداء اپنی ذات سے کی کہ وھی تعلیم اور رحمت کا سرچشمہ ہے اور یہ بتادیا کہ اس کی رحمت کا کمال یہ کہ اس نے قرآن کی تعلیم دی ۔ اس نے تم کو پیدا کیا اور بیان سکھایا تاکہ تم کو اس تعلیم کے لئے تیار کرے ۔ اس سے اس حدیث کا مفہوم آشکارا ہوگیا جس میں روایت آئی ہے کہ تم میں سب سے اچھا وہ ہے جس نے قرآن سیکھا اور سکھایا ۔ (ابن ماجہ نے سعد سے روایت کیا)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی سے سیکھا اور امت کو سکھایا۔ تو بے شک آپ انسانوں میں سب سے بہتر ہوئے ۔ پھر اس شخص کا درجہ ہے جس نے آپ سے سیکھا اور کسی دوسرے کو سکھا یا ۔ اسی طرح درمیانی واسطوں کی کثرت اور قلت کے مطابق اور خلوص نیت اور تمسک بالقرآن کی نسبت سے درجات میں فرق ہوتا جائے گا ۔ اور اللہ تعالی کی تعلیم کو قبول کرنے اور اس کے بندوں میں اس کی تبلیغ کرنے سے زیادہ بڑی نیکی اور کیا ہو سکتی ہے۔ اور انسان کے لئے اس سے بڑی بھلائی اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اس مقصد کو پالے جس کے لئے کہ اللہ تعالی نے اس کو پیدا کیا ہے ۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالی نے تو انسان کو عام عبادت کے لئے پیدا کیا ہے پھر تم اس کو قرآن مجید کی تعلیم و تعلم کے ساتھ کیوں مخصوص کرتے ہو ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر امت اللہ تعالی کی عبادت کا دعوی کرتی ہے ۔ لیکن عبادت جب تک اللہ تعالی کی تعلیم اور ھدایت کے مطابق نہ ہو ضائع اور بے فائدہ ہے ۔ اور یہی قرآن ہے ۔ پس وہ عبادت کا مرکز و محور ہے اور عبودیت کا مغز اور جوہر ہے ۔ اسی لئے اس کی محض تلاوت بھی عبادت قرار پائی ۔

اگر تم کہو کہ ہم نے سمجھ لیا اور تسلیم بھی کرلیا کہ قرآن اور اس کے پڑھنے پڑھانے کا درجہ ویسا ھی بلند ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا اورھم

جانتے ہیں کہ اگر ہم کچھ مزید طلب کریں گے تو آپ وہ بھی پیش کریں گے۔ یہاں تک کہ سننے والا یہ سمجھے گا کہ قرآن ہر علم سے بڑھ کر ہے بلکہ اس کے سوا کوئی علم ہی نہیں۔ اور آپ امام شافعی کا یہ قول بھی نقل کردیں گے کہ ''علم کے لحاظ سے لوگ مختلف طبقات میں منقسم ہیں اور علم میں ان کے مقام کا تعین علم قرآن میں ان کے درجات کے مطابق کیا جائے گا''۔ لیکن یہ بات اس کتاب کی غرض و غایت میں کہاں داخل ہے جس کو کہ آپ نے نظام قرآن کے دلائل کے لئے مخصوص کیا ہے؟۔ تو ہم کہیں گے کہ جلدی نہ کرو اللہ تم کو توفیق دے تم جو کچھ پوچھ رہے ہو اس سے دور نہیں ہو۔

(۲) ابھی گزر چکا ہے کہ اس کتاب کی اصلی غرض قرآن مجید سے فائدہ حاصل کرنا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو سیکھا جائے، سکھایا جائے، اس پر عمل کیا جائے اور عمل کے لئے دوسروں کو آمادہ کیا جائے۔ یہ معلوم ہے کہ اس سے فائدہ حاصل کرنا اس کے سمجھنے پر منحصر ہے۔ اور کلام کا سمجھنا اس کے اجزاء کی ترکیب اور بعض کے ساتھ نسبت کے علم پر موقوف ہے۔ بلکہ خود اجزاء کے معنی مرادی کا علم بھی ان کی ہیئت ترکیبی کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آئے گا۔ اور اس کا بیان بھی کہ دین میں اور انسان کی اصلاح اور تکمیل میں اس مقصد کی کیا اہمیت ہے۔ یہ بات اتنی واضح ہے کہ بلا فکر و تامل سمجھ میں آسکتی ہے۔ اب تم یہ غور کرو کہ کیا بلا سمجھے قرآن مجید کا سیکھنا ممکن ہے؟ کیا یہ بات تمہارے تصور میں آتی ہے کہ تم ان مطالب کو جان لوگے جو متکلم اپنے کلام اور اسلوب بیان کے ذریعہ پیش کرنا چاہتا ہے، بغیر اس کے کہ تم اجزائے کلام کے روابط اور ربط کے مختلف پہلوؤں سے پہلے آگاہی حاصل کرو، پھر کلام کے موقع و محل کو معلوم کرو، اس کے بعد کلام کے استعمال پر غور کرکے ربط و تعلق کی مختلف شکلوں میں فرق و امتیاز کو سمجھو۔ ایک جملے کا اپنے قریبی جملے کے ساتھ تعلق کئی طریقوں سے ہوتا

ہے۔ اگر کسی شخص نے تعلق کی نوعیت کو نہیں سمجھا یا تعلق کے تعین میں غلطی کر گیا تو اس کا تیر کبھی نشانے پر نہیں لگے گا۔ یا وہ سرے سے معنی مرادی ہی کو نہیں سمجھ پائے گا۔ اور اس طرح کلام میں پوشیدہ علم و حکمت سے محروم رہے گا۔ قصہ کوتاہ یہ کہ بعض اجزاء کی بعض کے ساتھ نسبت کو سمجھنے بغیر کلام کا سمجھنا ممکن نہیں۔ سو اگر تم نے کلام کے ہر معتدبہ حصے کو علیحدہ علیحدہ لیا تو اس کے معانی کے ایک حصہ سے تم محروم رہ جاؤ گے۔ اس کے بعد اگر تم اس حصہ کے مختلف اجزاء کی باہمی نسبت کو سمجھنے سے قاصر رہے تو دوسرا حصہ بھی تمہاری نظروں سے اوجھل ہوجائے گا۔ اس طرح تم جس قدر اجزائے کلام کے مابین موجودہ تعلق کو سمجھنے میں پیچھے رہوگے اسی نسبت سے بتدریج تمہارے فہم کلام میں کمی ہوتی جائے گی۔ ہاں جب اجزائے کلام کا یہ باہمی ربط و تعلق تم پر آشکارا ہوجائے گا اور تم یہ دیکھ لو گے کہ وہ ایک منظم اور مربوط کلام ہے جو اپنے عمود سے پوری طرح وابستہ اور ہم آہنگ ہے تو اس وقت اس کے بیان کی خوبیاں بے نقاب ہو جائیں گی۔ (جاری)

حواشی

(۱) مولانا فراہی کی یہ کتاب عربی میں ہے اور شائع ہوچکی ہے۔ (مترجم)

(۲) یہاں مقدمہ سے مراد کتاب دلائل النظام ہے۔ تفسیر نظام القرآن کی تصنیف میں مولانا نے جن اصولوں سے کام لیا ہے انہیں الگ الگ کتابوں میں تفصیل سے بیان کردیا ہے۔ یہ کتابیں اصل تفسیر کے لئے بطور مقدمہ کے ہیں۔ اس لئے مولانا نے ان کے لئے مقدمہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (مترجم)

(۳) مولانا فراہی کی ایک غیر مطبوعہ کتاب۔ (جامع)

(۴) شیخ امام ابوالحسن علی بن محمد ماوردی شافعی متوفی ۴۵۰ھ نے اپنی کتاب ''اعلام النبوۃ'' میں، ص ۴۳، فرمایا، اس شخص کے شبہ کے ابطال میں جس نے یہ غلط گمان کیا کہ قرآن کا اسلوب دوسرے ہر کلام سے الگ نہیں، اپنے اس غلط گمان کی وجہ سے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اس شخص سے گواہ طلب کیا کرتے تھے جو ایک آیت یا دو آیتیں لے کر آیا تھا۔ ماوردی

رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا ''دوسرا یہ کہ انہوں نے آیت کے محل پر شہادت طلب کی کہ وہ کس سورہ میں سے ہے اور سورہ کے کس مقام پر رکھی جائے گی۔ اگرچہ ممیز ہونے کی وجہ سے قرآن کا اسلوب جانا جاتا تھا کیونکہ اللہ تعالی جو کچھ بھی نازل فرماتے اس کو مناسب سورتوں میں رکھنے کا حکم دیتے تھے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ''ان علینا جمعہ و قرآنہ،، ہمارے ذمہ ہے اسکا جمع کرنا اور پڑھنا۔ ماوردی کا قول ختم ہوا۔

ان کے قول سے یہ واضح ہے کہ انہوں نے آیت کا یہی مطلب سمجھا ہے کہ قرآن کی جمع و ترتیب اللہ تعالی کی طرف سے ہے۔ پس قرآن مجید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مرتب تھا، ہر سورہ ہر آیت ہر لفظ اپنی جگہ پر رکھا ہوا تھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ لیا اسی ترتیب کے مطابق لیا۔ اس کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان کا مقصد اسے زیادہ کچھ نہیں تھا کہ اسی کو ایک مصحف میں جمع کر دیا جائے۔ کیونکہ اس سے قبل قرآن حافظوں کے سینوں میں جمع تھا اور اجزاء میں لکھا ہوا موجود تھا۔ پس جو کچھ قاریوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا اس کی حفاظت میں انہوں نے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ پس وہ دو یا دو سے زیادہ شہادتوں کے بعد ہی مصحف میں لکھتے تھے۔ ایک شہادت کسی قاری کے حافظے سے اور ایک شہادت کسی تحریر سے لی جاتی تھی۔ اور یہ شہادت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس لئے نہیں طلب کی تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ وہ قرآن میں سے ہے کیونکہ لوگ قرآن کے اسلوب سے باخبر تھے اور قرآن کو غیر قرآن سے تمیز کر سکتے تھے۔ حضرت عمر کا مقصد آیت کا محل معلوم کرنا تھا۔ اور یہی ماوردی رحمہ اللہ کی مراد ہے۔

اور یہ امر مخفی نہیں کہ شہادت کے اس کے علاوہ بھی فوائد ہیں لیکن ماوردی کا قول ہم نے فقط اس لئے نقل کیا تاکہ تم کو معلوم ہوجائے کہ ماوردی رحمہ اللہ تعالی نے آیت ''ان علینا جمعہ و قرآنہ،، کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو ہمارے نزدیک اس کی تاویل ہے۔
(فراہی رحمہ اللہ تعالی)

—★—

اسلام میں معاشی اور سماجی انصاف کا تصور

محمد مظہر الدین صدیقی

قرآن حکیم نے جن اخلاقی اقدار کی تلقین کی ہے ان میں سب سے زیادہ نمایاں قدر عدل و انصاف کی ہے۔ قرآن مجید کی متعدد آیات میں عدل و انصاف کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ ایک آیت میں کہا گیا ہے کہ انبیاء اور رسل کو اور ان کے ساتھ الہامی کتابوں کو بھیجنے کا مقصد ہی یہ تھا کہ انسانوں کے مابین عدل و انصاف قائم کیا جائے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:-

لقد ارسلنا رسلنا بالبینت و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط۔ (سورۂ حدید۔ ۲۰)

"ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان کو اتارا تاکہ لوگ عدل کو قائم رکھ سکیں"۔

عدل و انصاف کا حکم ان صورتوں میں بھی دیا گیا ہے جب کہ اس کے نتیجہ میں انسان کی اپنی ذات یا اس کے ماں باپ یا رشتہ داروں کے مفاد کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو:-

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم اوالوالدین والاقربین ان یکن غنیاً او فقیراً فالله اولی بهما (سورۂ النساء۔ ۱۳۰)

"اے ایمان والو عدل پر قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے ہوجاؤ خواہ اس کی زد تمہارے اپنے اوپر یا تمہارے والدین پر یا رشتہ داروں پر پڑے وہ شخص امیر ہے یا غریب ہے تو دونوں کے ساتھ اللہ تعالی کو زیادہ تعلق ہے۔"

دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کرنے کی ھدایت کی گئی ھے۔ ارشاد ھوتا ھے :

یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین للہ شھداء بالقسط ولا یجرمنکم شنان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی (سورۃ المائدہ۔ ۸)

''اے ایمان والو اللہ کے لئے کھڑے ھوجاؤ عدل کی گواھی دیتے ھوئے اور کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف کا دامن ھاتھ سے چھوڑ دو۔ انصاف سے کام لو۔ یہ تقوی سے قریب تر ھے''۔

غیر مسلموں کے ساتھ بھی انصاف کرنے کا حکم دیا گیا ھے بشرطیکہ وہ دین کے معاملہ میں مسلمانوں سے آمادہ پیکار نہ ھوں اور مسلمانوں پر ان کے دین کی وجہ سے ظلم و سختی نہ کریں :۔

لاینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم۔ ان اللہ یحب المقسطین۔ (سورۃ الممتحنہ۔ ۸)

''جن لوگوں نے تمھارے ساتھ دین کے معاملہ میں لڑائی نھیں کی اور تمھیں تمھارے گھروں سے نھیں نکالا ان کے ساتھ نیکی اور انصاف کرنے سے خدا تم کو منع نھیں کرتا بےشک خدا انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ھے''۔

لیکن عدل و انصاف کے متعدد پھلو ھیں۔ ایک پھلو قانونی عدل کا ھے، ایک سیاسی عدل، کا ایک معاشی اور سماجی عدل کا۔ اس مضمون میں ھم صرف معاشی اور سماجی عدل سے بحث کریں گے۔

معاشی انصاف کے دائرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات اور خلفائے راشدین کے طرز عمل سے تین اھم نکات سامنے آتے ھیں۔ پھلا نکتہ یہ ھے کہ معاشرہ کے کمزور طبقات و افراد کے حقوق کی پاسبانی کی جائے اور

طاقتور طبقات و افراد کو اس امر کی اجازت نہ دی جائے کہ وہ ان کے حقوق تلف کریں ۔ حضرت ابوبکر نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالنے کے بعد اپنی پہلی تقریر میں اس نکتہ کی وضاحت کی تھی ۔ چنانچہ آپ نے فرمایا : ۔

والضعیف منکم قوی عندی حتی ازیح علته ان شاءالله والقوی منکم ضعیف عندی حتی آخذ منه الحق انشاءالله (ابن کثیر ۔ البدایه والنهایه مطبوعه مصر ۔ جلد ٦ ۔ ص ٣٠١)

"تم میں سے جو کمزور ہے وہ میری نگاہوں میں طاقتور ہے یہاں تک کہ میں اس کی شکایت رفع کردوں اگر خدا نے چاہا اور تم میں جو طاقتور ہے وہ میری نگاہوں میں کمزور ہے یہاں تک کہ میں اس سے (کمزوروں کا) حق نہ لے لوں اگر خدا نے چاہا"۔

حضرت عمر کی خلافت میں بھی کمزوروں کے حقوق کا ایسا ہی لحاظ کیا جاتا تھا ۔ امام ابویوسف لکھتے ھیں : ۔

کان عمر بن الخطاب رضی الله عنه اذا بلغه ان عامله لایعود المریض ولا یدخل علیه الضعیف نزعه ۔

"عمر بن الخطاب رضی الله عنه ایسے افسر یا گورنر کو برطرف کردیتے تھے جس کے متعلق انھیں یہ خبر پہونچتی کہ وہ مریض کی عیادت نہیں کرتا ہے اور اس کی بارگاہ میں کوئی کمزور (غریب) شخص داخل نہیں ہو سکتا ہے"۔ (کتاب الخراج ۔ ص ٦٦ مطبوعه قاهره ١٣٦٢ھ)

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ حکمرانوں، گورنروں اور افسروں سے عام لوگوں کو ملاقات کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے تاکہ یہ لوگ عوام کی ضروریات اور شکایات سے باخبر رہیں ۔ ایک حدیث میں آتا ہے ۔ ابو الشباخ نے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنے ایک رشتہ کے بھائی سے فرمایا کہ میں

حضرت معاویہ کے دربار میں داخل ہوا اور ان سے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے۔ کہ ''اگر کسی شخص کو عوام پر صاحب اختیار بنا دیا جائے لیکن وہ مسلمانوں پر اپنا دروازہ بند کر دے یا کسی ایسے شخص کو جس پر ظلم ہوا ہو یا جو ضرورت مند ہو داخلہ کی اجازت نہ دے تو اللہ تعالی اس پر اپنی رحمت کا دروازہ بند کر دیگا جب کہ وہ خود ضرورت مند ہوگا یا مفلسی کی حالت میں ہوگا''۔

(مشکوٰۃ المصابیح انگریزی ترجمہ، ڈاکٹر رابسن ج ۲ ص۹۲ے مطبوعہ لاہور)

اسی طرح کی ایک اور حدیث میں ہے۔ عمرو بن مرہ نے بیان کیا کہ میں نے معاویہ سے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''اگر کسی شخص کو مسلمانوں کے کسی معاملہ میں بااختیار بنادیا جائے اور وہ ان کی حاجت، مفلسی یا ناداری سے آنکھیں بند کرلے تو اللہ تعالی بھی اس کی حاجت، مفلسی اور ناداری سے آنکھیں بند کرلے گا''۔

(مشکوٰۃ المصابیح ۔ جلد ۲ ص ۹۲ے)

تیسرا اہم نکتہ جو معاشی انصاف سے متعلق ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور خلفائے راشدین کے طرز عمل سے مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مرور زمانہ کے ساتھ نئے طبقات ظہور میں آسکتے ہیں جن کی معاشی امداد اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں بیواؤں کا ان طبقات میں کوئی ذکر نہیں ملتا جن کی معاشی امداد کو مسلمانوں کا اخلاقی فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ گو قرآن میں لفظ مسکین ضرور آتا ہے جس کا اطلاق غریب بیواؤں پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح غریب بیوائیں، بھی زکوۃ کی مستحق قرار پاسکتی ہیں لیکن قرآن حکیم میں بیواؤں کا ایک علیحدہ طبقے کی حیثیت سے کوئی ذکر نہیں، اس کے باوجود حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں جب معاشی وسائل کی فراوانی ہوئی تو حضرت عمر نے صراحتاً بیواؤں کو

ان طبقات میں شامل کیا جن کی کفالت کی اسلامی ریاست ذمہ دار قرار پاتی ہے۔ امام ابو یوسف لکھتے ہیں :۔

قال بعث عمر رضی اللہ عنہ حذیفہ بن الیمان علی ماوراء دجلة وبعث عثمان بن حنیف علی ما دونہ فاتیا فسألھما کیف و ضعتکما علی الارض لعلکما کلفتما اھل عملکما مالا یطیقون قال حذیفة ترکت فضلاً و قال عثمان ترکت الضعف ولو شئت لاخذتہ فقال عمر عند ذالك لئن بقیت لأرامل اھل العراق لادعنھم لا یفتقرن الی امیر بعدی۔ (کتاب الخراج ص ۲۱ مطبوعہ قاھرہ ۱۳۰۲ھ)

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ بن الیمان کو دجلہ کے اس پار روانہ کیا اور عثمان بن حنیف کو ادھر کے علاقہ کی طرف بھیجا۔ جب وہ دونوں آئے تو ان سے دریافت کیا کہ تم نے زمین پر لگان کس طرح لگایا شاید تم نے مزارعین پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالا۔ حذیفہ نے کہا کہ میں نے زیادہ لگان کو چھوڑ دیا۔ عثمان نے کہا کہ میں نے دوگنا لگان ترک کر دیا۔ اگر میں چاھتا تو یہ لے سکتا تھا۔ اس موقع پر حضرت عمر نے کہا کہ اگر میں زندہ رھا تو عراق کی بیواؤں کو ایسی حالت میں چھوڑوں گا کہ انھیں میرے بعد کسی خلیفہ کی امداد و کفالت کی حاجت نہ رھے گی"۔

اس اقتباس سے یہ ظاھر ھوتا ھے کہ حضرت عمر نے عراق کی بیواؤں کو ایک جداگانہ طبقہ کی حیثیت دی جن کی کفالت اسلامی حکومت کا فریضہ قرار پائی۔ اس طرح ھر زمانہ میں اسلامی ریاست کسی نئے طریقے کی بنیاد رکھ سکتی ھے جس کا تعلق ان معاشی طبقوں کی کفالت اور امداد سے ھو جو مرور زمانہ کے ساتھ معرض وجود میں آئیں۔ بشرطیکہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی سنت سے پوری طرح مطابقت رکھتا ھو اس ضمن میں امام ابویوسف لکھتے ھیں :۔

''اس بارے میں عمل اس سنت کے مطابق ہوگا جس کی بنیاد پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈالی اور پھر خلفاء اربعہ نے اور جان لو کہ جس شخص نے بھی کسی اچھی سنت کی طرح ڈالی اسے اس کا اجر بھی ملے گا۔ اور اس پر عمل کرنے والے کا اجر بھی ملے گا۔ (کتاب الخراج۔ ص ۳۴)

جہاں تک ان معاشی تدابیر کا تعلق ہے جو اسلام نے غریبوں اور پست طبقوں کی حاجت روائی کے لئے اختیار کیں، اس کے متعلق اسلامی عہد کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور مکی زندگی اور ابتدائی مدنی زندگی کا جب کہ اسلامی ریاست ابھی پورے طور پر منظم نہیں ہوئی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالی اور معاشی وسائل نہ ہونے کے برابر تھے۔ اس دور میں شخصی اور انفرادی خیرات و صدقات پر اکتفا کیا گیا اور مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ غریبوں کی دیکھ بھال کریں۔ اسی دور میں حسب ذیل قرآنی آیات کا نزول ہوا :۔

وما ادراك ما العقبة ـ فك رقبة او اطعام في يوم ذی مسغبة يتيما ذامقربة او مسكينا ذا متربة ـ (البلد ـ ۱۳)

''اور تمہیں کیا معلوم کہ گھاٹی کیا ہے۔ وہ گردن کا چھڑانا (یعنی غلاموں کو آزاد کرنا) یا بھوک کے دن میں قرابت دار یتیم یا خاک نشین مسکین کو کھانا کھلانا ہے۔''

و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيرا (سورہ دھر ـ ۸)

''اور وہ (یعنی مسلمان) مسکینوں یتیموں اور قیدیوں کو اللہ کی محبت کی وجہ سے کھانا کھلاتے ہیں۔''

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتب والنبيين وآتی المال على حبه ذوی القربی

والیتامی والمساکین وابن السبیل والسائلین و فی الرقاب (سورہ بقرہ - ۱۷۷)

''نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنا منہ مشرق یا مغرب کی طرف پھیرو بلکہ نیکی یہ ہے کہ کوئی اللہ اور آخرت کے دن اور فرشتوں اور نبیوں پر ایمان لائے اور اپنا مال اللہ کی محبت میں قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، مانگنے والوں، اور غلاموں کو آزاد کرانے پر صرف کرے''۔

ابن عباس سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ''وہ شخص مومن نہیں ہے جو خوب پیٹ بھر کر کھانا کھائے جب کہ اس کا پڑوسی بھوکا رہے''۔ (مشکوۃ - جلد ۳ ص ۱۰۳۹)

دوسرا دور فتح خیبر کے بعد کا ہے۔ اس دور میں جب کہ اسلامی ریاست پوری طرح منظم اور مستحکم ہوچکی تھی اور اس کے مالی وسائل بھی بڑھ گئے تھے زکوۃ کے احکام نازل ہوئے اور سودی لین دین کو ممنوع قرار دیا گیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ ایک طرف تو انفرادی خیرات و صدقات کا سلسلہ جاری تھا اور دوسری طرف خود اسلامی ریاست فلاکت زدہ افراد کی معاشی امداد کی ذمہ داری اٹھانے لگی اور سماجی تحفظ کا ایک نظام عملاً نافذ کیا گیا۔

زکوۃ کے نفاذ کے ساتھ ساتھ قرآن حکیم نے ان طبقات کی بھی صراحت کردی جن کو زکوۃ کی آمدنی سے مالی امداد دی جاتی تھی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے :-

انما الصدقات للفقراء و المساکین والعاملین علیها والمولفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل۔ (سورہ توبہ ۶۰)

''صدقات یعنی زکوۃ فقراء کے لئے ہے مساکین کے لئے ہے ان لوگوں کے لئے ہے جو اس کی تقسیم میں حکومت کے کارندوں کی حیثیت سے کام کریں گردن چھڑانے کے لئے ہے (یعنی غلاموں کو آزاد کرانے کے لئے) قرضداروں کے لئے ہے اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لئے ہے اور مسافروں کے لئے ہے''

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کی بھی وضاحت فرما دی کہ اگر کسی شخص نے اپنے مال کی زکوۃ ادا کردی ہے تو اس سے وہ مزید مالی ذمہ داریوں سے بری نہیں ہوجاتا۔ بلکہ اسلامی ریاست زکوۃ کے علاوہ مال پر اور بھی واجبات عائد کر سکتی ہے۔ جیسا کہ فاطمہ بنت قیس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ''مال و جائداد پر زکواۃ کے علاوہ اور بھی کچھ واجب ہے ،،۔ (مشکوۃ جلد ۲ ص ۶۲۳)

یہی دور تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیثیت فرمانروائے ریاست یہ اعلان فرمایا کہ میں تمام بے یارو مددگار مسلمانوں کا سر پرست ہوں۔ چنانچہ المقدام سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں ہر مسلمان سے اس کی جان کے مقابلہ میں قریب تر ہوں۔ اسلئے اگر کوئی شخص قرض چھوڑ کر مرجائے یا اس کی موت کی وجہ سے اس کے اہل و عیال بے یارو مددگار ہو جائیں تو میں ان کا ذمہ دار ہوں،،۔

(مشکوۃ المصابیح ۔ جلد ۲ ص ۶۵۱)

تیسرا دور حضرت ابو بکر کی خلافت سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں اسلامی ریاست کے معاشی وسائل میں اضافہ ہوا اور اس کے نتیجہ میں بعض نئے طبقات کو ریاست کی طرف سے امداد دینے کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ مثلاً حضرت ابوبکر نے اہل کتاب کے لاچار افراد کو بیت‌المال سے امداد دی۔ فرماتے ہیں :۔

ایما شیخ ضعف عن العمل او اصابتہ آفۃ من الآفات او کان غنیا فافتقر وصار اہل دینہ یتصدقون علیہ طرحت جزیتہ وعیل من بیت مال المسلمین و عیالہ۔

(تقی امینی۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت۔ ص ۲۲ مطبوعہ لاہور)۔

''اگر کوئی بوڑھا آدمی کام کرنے سے معذور ہوجائے یا اس پر کوئی آفت آپڑے یا پہلے مالدار تھا اور بعد میں مفلس ہوجائے اور اس کے ہم مذہب لوگ اس کو صدقہ دینے لگیں تو اس کا جزیہ معاف کردیا جائے گا۔ اور اس کے اهل و عیال کو مسلمانوں کے بیت‌المال سے مدد دی جائے گی''۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے تمام بوڑھے اشخاص جو کام کرنے کے قابل نہ رہے ہوں اور جن کی کفالت کا کوئی ذمہ دار نہ ہو اس امر کے مستحق ہیں کہ اسلامی ریاست ان کی کفالت کرے۔

ایک مرتبہ حضرت ابوبکر نے طلحہؓ کو ایک جاگیر عطا فرمائی اور چند گواہوں کو مقرر فرمایا جنہیں جاگیر کی دستاویز پر دستخط کرنا تھا۔ ان گواہوں میں حضرت عمر کا نام بھی تھا۔ جب طلحہؓ حضرت عمر کے پاس آئے تو انہوں نے دستاویز پر دستخط کرنے سے انکار کردیا اور فرمایا اهذا کله لك من دون الناس۔ کیا اتنی ساری زمین صرف تمہارے لئے مخصوص ہوگی اور دوسرے لوگ اس سے محروم رہیں گے۔ اس پر حضرت طلحہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس غصہ سے بھرے ہوئے آئے اور کہا واللہ ما ادری انت الخلیفہ ام عمر۔ خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ خلیفہ آپؓ ہیں یا عمرؓ۔ حضرت ابوبکر نے جواب میں فرمایا میں خلیفہ نہیں ہوں بلکہ عمر ہیں۔

(احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت۔ ص ۱۸۸، ۱۸۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمینوں کی تقسیم کے بارے میں حضرت عمرؓ کے خیالات سے حضرت ابوبکرؓ نے بھی اتفاق کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ جاگیروں کی صورت میں اراضی کا چند ہاتھوں میں جمع ہوجانا اسلامی نظریہ عدل کے منافی ہے۔ جس معاشرہ میں لاکھوں کروڑوں بے زمین کسان اجرت پر کام کرتے ہوں وہاں چند زمینداروں اور جاگیرداروں کو بڑے بڑے قطعات دے دینا انصاف کے خلاف ہے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا ہے حضرت عمرؓ کے زمانہ

خلافت میں عراق کی بیواؤں کو ان طبقات میں شامل کیا گیا جنہیں اسلامی ریاست معاشی امداد فراہم کرتی تھی۔ ذیل کے واقعہ سے حضرت عمر کی معاشی امداد کی پالیسی پر مزید روشنی پڑتی ہے:۔

حد ثنی عمیر بن نافع عن ابی بکر قال مر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بباب قوم علیہ سائل یسئال شیخ کبیر ضریر البصر فضرب عضدہ من خلفہ وقال من ای اھل الکتاب انت فقال یھودی قال ماالجاك ماارى قال اسأل الجزیۃ والحاجۃ والسن قال فاخذ عمر بیدہ و ذھب الی منزلہ فرضخ لہ بشیٔ من المنزل ثم ارسل الی خازن بیت المال فقال انظر ھذا و ضربائہ فو اللہ ما انصفنا ان اکلنا شبابہ ثم نخذل عند الھرم انما الصدقات للفقراء والمساکین و الفقراء ھم المسلمون و ھذا من مساکین اھل الکتاب و وضع عنہ الجزیۃ (کتاب الخراج۔ ص ۷۲)۔

''عمیر بن نافع نے ابوبکر سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ چند لوگوں کے دروازہ کے پاس سے گزرے اور وہاں انھوں نے ایک سائل کو پایا جو بھیک مانگ رہا تھا وہ بہت بوڑھا اور اندھا تھا۔ حضرتؓ عمر نے اس کے کندھے پر ھاتھ مار کر کہا تم اھل کتاب کی کس قوم سے تعلق رکھتے ھو۔ اس نے کہا میں یہودی ھوں۔ حضرت عمر نے سوال کیا کہ تمہیں گداگری پر کس چیز نے مجبور کیا۔ اس نے کہا جزیہ نے ناداری نے اور عمر رسیدگی نے۔ حضرت عمر اس کا ھاتھ پکڑ کر گھر لے گئے اور اسے کچھ دیا۔ پھر بیت المال کے داروغہ کو بلا کر کہا کہ اس کی اور اس کے جیسے اور لوگوں کی دیکھ بھال کرو۔ خدا کی قسم ھم بے انصافی کریں گے اگر ھم نے اس کی جوانی کی محنت سے فائدہ اٹھایا اور بڑھاپے میں اس کو بے یار و مدد گار چھوڑ دیا۔ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ھیں۔ فقراء تو

مسلمانوں میں سے ہوتے ہیں، اور یہ اہل کتاب کے مسکینوں میں سے ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کا جزیہ معاف کردیا (کتاب الخراج۔ص ۷۲)۔

اس واقعہ میں دو امور خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ اولاً یہ کہ حضرت عمر نے ایک غیر مسلم کو مساکین کی صف میں شامل کیا۔ دوسرے یہ کہ حضرت عمر کو یہ بات انصاف کے خلاف معلوم ہوئی کہ ایک شخص جوانی میں تو محنت کرے اور اس سے ہم فائدہ اٹھائیں پھر جب وہ بوڑھا ہوجائے تو اس کو بے یارو مدد گار چھوڑ دیا جائے۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ یہ بوڑھا یہودی سرکاری ملازم نہ تھا بلکہ ایک معمولی شہری تھا جس کا حکومت کے کاروبار سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان تمام اشخاص کی معاشی امداد حکومت کا فرض ہے خواہ وہ سرکاری ملازم ہوں یا نہ ہوں جو بڑھاپے میں بالکل بے یارو مدد گار ہو جائیں اور جن کی معاشی کفالت کرنے والا کوئی نہ ہو۔

عہد جدید میں سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے بہت بڑے پیمانہ پر افلاس و ناداری کا معاشرہ میں دور دورہ ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام یتیموں، بیواؤں اور دوسرے فلاکت زدہ انسانوں کی معاشی امداد کی ذمہ داری قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ سوشلزم کا دعوی ہے کہ اس نے معاشرہ میں مساوات کا بول بالا کیا ہے لیکن اکثر لوگ اس دعوی کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابھی تک کسی سوشلسٹ معاشرے نے یہ آئینی ذمہ داری قبول نہیں کی ہے کہ وہ تمام مفلس نادار اور حاجتمند افراد کی کفالت کرے گا حالانکہ اسلام میں ان لوگوں کو معاشی کفالت کا آئینی تحفظ دیا گیا ہے۔ اگر سوشلزم نے کہیں معاشی خوشحالی اور فارغ البالی پیدا کی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اسنے سیاسی آزادی اور حریت فکر کا بالکل خاتمہ کردیا ہے اس کے باوجود سوشلزم اور کمیونزم آبادی کے پست طبقات کے لئے بڑی کشش رکھتے ہیں۔ اور اگر ہم ان لادینی

اور ملحدانہ نظریات سے عوام الناس کو محفوظ رکھنا چاہتے ھیں تو ھمیں اپنے ملکی آئین میں اس بات کی ذمہ داری قبول کرنی پڑے گی کہ ریاست تمام نادار اور حاجتمند افراد کی معاشی کفالت کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی خطرہ کو محسوس کرتے ھوئے ارشاد فرمایا تھا کہ مفلسی اور ناداری کفر کے قریب لے جاتی ھے کادالفقر ان یکون کفرا۔ (مشکوۃ ۔ جلد ۳ ص ۱۰۴۹) ۔ اگر جیسا کہ حضور نے ارشاد فرمایا مفلسی اور ناداری انسان کو کفر تک پہنچا دیتی ھے تو ایک اسلامی ریاست کا یہ اولین فریضہ ھے کہ وہ غربت و افلاس کا خاتمہ کرنے کے لئے سماجی تحفظ کی وہ تمام تدابیر اختیار کرے جو اوائل اسلام میں اختیار کی گئی تھیں بالخصوص ایک ایسے دور میں جب کہ معاشرہ انفاق کی روح سے بالکل خالی ھوگیا ھے اور مالداروں نے ناداروں اور مفلوک الحال لوگوں کی معاشی امداد سے بالکل ھاتھ کھینچ لیا ھے حالت یہ ھے کہ اس وقت پاکستان میں ایک یونیورسٹی بھی نہیں جو حکومت کے وسائل سے نہ چلتی ھو اور جس کا انتظام صرف مالداروں کے عطیات سے کیا جاتا ھو۔ اس طرح ملک میں ایسے اسپتال نہ ھونے کے برابر ھیں جنہیں صرف مالدار افراد نے اپنی امدادی رقوم سے قائم کیا ھو اور جن کا مقصد روپیہ کمانا نہ ھو بلکہ خدمت کرنا ھو۔ یہاں یہ سوال ضرور پیدا ھوتا ھے کہ کیا پاکستان کی مملکت ایسے معاشی وسائل سے بہرہور ھے جو سماجی تحفظ کی تدابیر کے لئے کافی ھوں۔ ھمارے خیال میں موجودہ زمانہ میں ریاست کے وسائل آمدنی بمقابلہ زمانہ رسالت یا زمانہ خلافت راشدہ کے بہت بڑھ چکے ھیں البتہ یہ صحیح ھے کہ عہد رسالت یا خلفائے راشدین کے زمانہ میں ریاست تعلیم اور طبی امداد سے بری الذمہ تھی۔ بہرحال اگر مملکت پاکستان کے موجودہ معاشی وسائل سماجی تحفظ کی اسکیموں کے لئے ناکافی ھیں تو اس کا مداوا زکوۃ کے نفاذ کے ذریعہ کیا جاسکتا ھے اور زکوۃ کی آمدنی ایک اضافی آمدنی کے طور پر استعمال کی جائے ۔ اس سلسلہ میں بڑی مشکل یہ ھے کہ پاکستان

میں ایک عام خیال یہ ہے کہ صرف زکوۃ اور عشر اسلامی نوعیت کی آمدنیاں ہیں باقی جتنے محصولات اور واجبات حکومت عائد کرتی ہے ان کا دین یا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ غلط فہمی ہمارے ذرائع ابلاغ ریڈیو ٹیلیویژن اور اخبارات کے ذریعہ دور کی جاسکتی ہے اور لوگوں کو یہ سمجھایا جا سکتا ہے کہ اسلامی حکومت جو بھی ٹیکس لے وہ عبادت کی ضمن میں آتا ہے نیز اسلامی حکومت کے عائد کردہ تمام ٹیکس اصلاً اسلامی اور دینی ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رض نے جو پہلی تقریر خلیفہ منتخب ہونے کے بعد کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انصاف کے معنے یہ ہیں کہ کمزوروں کے حقوق کا تحفظ کیا جائے اور انہیں طاقتور افراد کی زیر دست آزاری کا شکار نہ ہونے دیا جائے۔ اب ہمارے معاشرہ میں ایک طبقہ جو سماجی لحاظ سے بہت کمزور ہے صنف نازک کا طبقہ ہے۔ قرآن مجید میں جہاں تعدد ازواج کی اجازت دی گئی ہے وہیں ازواج کے درمیان عدل کرنے کی تاکید کی گئی ہے بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ اگر تمہیں خوف ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو صرف ایک ہی بیوی کرو اور تعدد ازواج سے بچو۔

وان خفتم الا تعدلوا فواحدة (النساء - ۳

''اور اگر تمہیں خوف ہو کہ عدل نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی کرو''

اسی کے ساتھ قرآن حکیم نے یہ بھی واضح کردیا ہے کہ بیویوں کے درمیان عدل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔

ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم (النساء - ۱۲۹)

''اور تمہارے اندر یہ قدرت نہیں ہے کہ تم عورتوں کے مابین انصاف کر سکو اگرچہ تمہاری خواہش بھی ہو۔ (۴ - ۱۲۹)

اس سے ظاہر ہے کہ قرآن صرف بہ امر مجبوری ایک سے زائد شادیوں

کی اجازت دیتا ہے۔ بنا بریں اگر کسی ایک بیوی کو بھی اپنے شوہر سے یہ شکایت ہوجائے کہ وہ اس کے ساتھ برتاؤ یا نان و نفقہ میں انصاف نہیں کرتا تو وہ اس معاملہ کو عدالت میں پیش کر سکتی ہے اور اگر اس کی شکایت صحیح ثابت ہو تو عدالت اس کے نکاح کو فسخ کر سکتی ہے۔ ناانصافی کی ایک اور صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کوئی شخص بلا معقول وجہ کے اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس عورت کے لڑکے چھوٹے ہوں اور کمانے کے لائق نہ ہوں تو اسے بڑی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس مشکل کو اس طرح حل کیا جا سکتا ہے کہ مطلقہ عورتوں کو جن کا کوئی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو ان طبقات میں شامل کر لیا جائے جن کی معاشی کفالت ریاست کی ذمہ داری ہے۔ پاکستان میں عورتوں کی بڑی دقت یہ ہے کہ ناخواندگی، جہالت اور پردہ کی پابندیوں کی وجہ سے وہ عدالتوں سے رجوع نہیں کر سکتیں۔ بجز اس کے کہ کوئی مرد ان کے لئے دوڑ دھوپ کرنے کو تیار ہو۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے ہماری حکومت کو عائلی عدالتیں قائم کرنی چاہئیں جو سستا اور آسان انصاف مہیا کر سکیں، اور جن میں مقدمات آسانی سے فیصل کئے جاسکیں۔

تحریک آزادی نسواں اور مصر

جمیلہ شوکت

اسلام نے عورت کو جو رفعت عطا کی ہے اس کی نظیر دنیا کی قدیم و جدید تہذیبیں پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ مسلمانوں کے دور عروج میں طبقہ اناث کو اس کے جائز حقوق دئے گئے اور معاشرہ میں اس طبقہ کی اہمیت و حیثیت کو تسلیم کیا گیا۔ لیکن جب مسلمانوں پر فکری و علمی ادبار چھایا اور دین سے ان کا تعلق محض واجبی سا رہ گیا تو اسلامی معاشرہ میں بے شمار برائیوں اور خرابیوں نے جنم لیا۔ اس فکری انحطاط کا اثر طبقہ نسواں پر بھی پڑا۔ دوسری طرف اقوام یورپ ترقی کی منازل بڑی سرعت سے طے کر رہی تھیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ استعماری طاقتوں نے مسلمانوں کو زک پہنچانے کے لئے اس صورت حال سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور مسلم ممالک میں اثر و نفوذ بڑھانے کی خاطر مختلف حیلے بہانوں سے سیاسی، معاشی فکری و ثقافتی فتوحات حاصل کیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے بیشتر علاقے اہل یورپ کے قبضے میں چلے گئے تھے جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ مغربی افکار و تصورات نے اسلامی معاشرہ میں راہ پائی۔ مغرب کے جدید تصورات سے آزادی نسواں کا جدید تصور بھی مسلم ممالک میں آیا۔ ترکی سب سے پہلے تجدد کے راستے پر گامزن ہوا اور پھر آہستہ آہستہ دوسرے مسلم ممالک بھی تجدد کے اس طوفان میں بہہ گئے۔

مصر اپنے جغرافیائی محل وقوع اور بعض دوسرے وجوہ و اسباب کی بنا پر تجدد کے اس سیلاب سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ حتی کہ بعض اہل فکر نے یہاں تک کہہ دیا کہ ''مصر کو مشرق کا ایک حصہ اور مصری فکر کو ہندوستان

یا چین کی طرح مشرقی فکر کہنا نادانی ہے‘‘(۱) ۔ ایک اور مصری مفکر جو مغربیت سے بہت زیادہ مرعوب ہے کہتا سنائی دیتا ہے ’’أنا کافر بالشرق و مؤمن بالغرب‘‘(۲) ۔ مصر میں آزادی نسواں کے تصور کی خوب پذیرائی ہوئی ۔ اور عورت کی آزادی اور اس کے حقوق کی حفاظت کے لئے ملک کے مختلف گوشوں سے آوازیں بلند ہوئیں ۔ مصر کا وہ طبقہ جو مغرب کی مادی ترقیوں اور اس کی ظاہری چمک دمک سے مرعوب تھا یہ سمجھنے لگا کہ معاشرہ صرف اسی صورت میں صحیح خطوط پر چل سکتا ہے کہ مصری عورت یورپی عورت کے هم پلہ بنے اور اسے بھی وھی حقوق حاصل ہوں جو مردوں کو حاصل هیں ۔ مصری معاشرہ میں ان بے باکانہ افکار و خیالات کا رد عمل ہوا اور مسلمانوں میں سے ایک دوسرے فریق نے عورت کی بے لگام آزادی کو ناپسند کیا اور ایسی کوششوں کو الحاد اور لادینیت کا نتیجہ قرار دیا ۔ ان دونوں نظریات کے حامل اهل علم حضرات نے اپنے اپنے خیالات کے اظہار کے لئے کتب تالیف کیں اور دینی ادبی اور علمی رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ۔

۱۷۹۸ء میں جب نپولین مصر پر حملہ آور ہوا اس وقت مصر کی حالت ناگفتہ بہ تھی ۔ غربت و افلاس اور جہالت کا دور دورہ تھا ۔ علمی اعتبار سے نپولین کا یہ حملہ اهل مصر کے لئے فال نیک سمجھا گیا ۔ جیسا کہ محمد رفعت کہتے هیں بأن حملة نابليون على مصر كانت علمية أكثر منها حربية(۳) ۔ نپولین کی مختصر مدت اقامت سے مصر کا روشن خیال طبقہ بہت زیادہ متاثر ہوا اور اس کے اندر اپنے حقوق کی بازیابی کا جذبہ پیدا ہوا ۔ جب محمد علی(۴) ۱۸۰۵ء میں برسراقتدار آیا تو اس نے زندگی کے مختلف شعبوں کو مغربی طرز پر منظم کیا اس نے غیر ملکی ماهرین کی خدمات حاصل کیں جس سے مغربی اثرات مصر میں شدت کے ساتھ داخل ہوئے ۔ محمد علی نے عورتوں کے حقوق کی طرف بھی توجہ دی اور دیگر معاشرتی اصلاحات کیں ۔ اس کے بعد رفاعہ الطہطاوی(۵)

نے عورتوں کی تعلیم کے لئے آواز بلند کی لیکن محمد علی اور رفاعہ کی کوششیں زیادہ بارآور نہ ہوسکیں ۔

۱۸۵۶ء میں عیسائی مبلغین نے مصر میں لڑکیوں کا پہلا اسکول قائم کیا(۶) ۔ اس کے بعد محمد علی کے پوتے اسماعیل نے ۱۸۷۳ء میں لڑکیوں کا پہلا سرکاری اسکول قائم کیا (۷) اور دیگر معاشرتی اصلاحات کیں ۔ مصری عوام اب جدید تعلیم سے مانوس ہوچکے تھے لہذا ان اقدامات پر ان کی طرف سے کچھ زیادہ مخالفت نہ ہوئی ۔ پروفیسر گب کہتے ہیں : ۔

> Slowly, qrudgingly and at times unconciously the conservative opposition was forced to yield point by point, and each fresh advantage gained spurred the reformers to further efforts. It is significant that a movement for social reforms crystallized out, and tnat around this problem of women's freedom.(۸)

۱۹ ویں صدی کے نصف آخر میں یہ تحریک مصری مصلحین نے آگے بڑھائی ۔ سید جمال الدین افغانی(۹) نے جو عالم اسلام کے اتحاد اور ان کی خوش حالی و ترقی کے بہت بڑے داعی تھے عورتوں کے حقوق کی طرف بھی توجہ دی ۔ اور اس گروہ کی مخالفت کی جو اسلام پر عہد حاضر کے تقاضوں کو پورا نہ کرنے کا الزام لگاتا تھا ۔ انھوں نے تقریر و تحریر سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ اسلام بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کا ساتھ دینے کی اہلیت رکھتا ہے ۔ ساتھ ہی انھوں نے مسلمانوں کے جذبہ غیرت و خود داری کو بھی بیدار کیا اور کہا کہ وہ غیر ملکی استعمار کے پنجوں سے آزاد ہوں ۔ سید جمال الدین کے بعد ان کے عظیم شاگرد محمد عبدہ(۱۰) نے ان کے اصلاحی پروگرام کو جاری رکھا اور مسلمانوں کو تحصیل علم کے لئے رغبت دلائی اور کہا کہ ان کی پستی اور اغیار کی بالادستی کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ ہم علم سے دستبردار ہوگئے ہیں ۔ ان کا قول ہے کہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے بغیر ہم ترقی کی منازل طے نہیں کر سکتے ۔ لہذا ضروری ہے کہ

عورتوں کی تعلیم و تربیت پر پوری توجہ دی جائے اور ان کے حقوق کا احترام کیا جائے وہ فرماتے ہیں : وظیفتهن الطبیعیة هی التربیة ولا التعلیم فیجب ان تکون التربیة هی المقصود لهن بالذات من المدارس و ان یکون التعلیم ممدا لها و مساعدا علیها(۱۱)۔ محمد عبدہ کے بعد ان کے شاگرد رشیدرضا(۱۲) نے اپنی زبان و قلم کو اصلاح احوال کے لئے وقف کردیا۔ سید رشید رضا نے عورتوں کی تعلیم و تربیت پر بہت زور دیا۔ وہ کہتے ہیں ان التربیة والتعلیم متلازمان بمعنی ان الثانی لازم للاول لایتم الا به بل هو جزء منه(۱۳) . . . سید رشید رضا نے عورتوں کے حقوق کے لئے آواز بلند کی اور ان کی تعلیم و تدریس کا خاص اهتمام کیا تاکہ یہ طبقہ معاشرہ میں اپنا جائز مقام حاصل کر سکے۔

رشید رضا کے بعد آزادی نسواں کی تحریک کی باگ ڈور محمد عبدہ کے مکتب فکر کے ایک انقلابی شخص قاسم امین(۱۴) کے ھاتھ میں آئی۔ قاسم امین نے عورت کے حقوق کی بازیابی اور اس کی آزادی کے حصول کے لئے منظم تحریک کی بنیاد ڈالی جیسا کہ عبدالفتاح عبادہ کہتے ہیں : فلم تبزغ شمس النهضة النسائیة عندنا الا فی اواخر القرن الماضی۔ فی ذلك الحین ادرکت المرأة المتعلمة کما ادرك الرجل ان لها حقوقا ضائقة وانه من الواجب ان تفتح لها ابواب التقدم(۱۵)۔

فرانس کا فارغ التحصیل یہ شخص اسلامی اقدار اور روایات سے بیزار نظر آتا ہے وہ مصری عورت کو یورپی عورت کے رنگ میں رنگنا چاھتا ہے۔ اس نے اپنے خیالات کا اظہار اپنی دو کتابوں ''تحریر المرأة،، اور ''المرأة الجدیدة،، میں کیا ہے اس نے اپنے موقف کی حمایت میں مصری رائے عامہ کو ھموار کیا۔ ''تحریر المرأة،، میں اس نے چار مسائل، حجاب، زندگی کے جملہ معاملات میں عورت کی شرکت، تعدد ازواج اور طلاق پر طبع آزمائی کی ہے۔ اور اپنے مسلک کو اسلام کا مسلک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

حجاب کے ضمن میں اس کا قول ہے کہ قرآن حکیم میں وارد حجاب کا حکم صرف ازواج مطہراتؓ کے لئے تھا(۱٦) ۔ اس کے خیال میں پردہ مسلمانوں نے دوسری اقوام کے اختلاط سے اختیار کیا تھا جسے بعد میں دین سمجھ لیا گیا ۔ (۱۷) وہ پردہ کو صحت کے لئے مضر کہتا ہے ۔ اسی طرح تعداد ازواج کا بھی مخالف ہے اور اس نے اس معاملے میں اعدائے دین کا سا موقف اختیار کیا ہے ۔ طلاق کے معاملے میں کہتا ہے کہ عورت کو بھی حق طلاق ملنا چاہئے ۔

''المرأة الجديدة،، میں اس نے تمام مسلمات و عقائد کا انکار کر دیا خواہ وہ دین کے ذریعے انسان کو ملے ہوں یا کسی اور ذریعے سے ۔ اس نے علمی استدلال کی آڑ میں عورت کو اباحیت، دینی قیود سے آزادی اور معاشرہ کی تمام روایات و آداب کے خلاف بغاوت پر اکسایا اور دل کھول کر مغرب کی تقلید کی دعوت دی ۔ اس نے یہاں تک کہا کہ مسلمانوں کے انحطاط کا اصل سبب شرعی احکام کی پابندی کی وجہ سے ہے ۔ ماضی پر فخر کو ذلت و عبودیت اور بے چارگی سے تعبیر کرتا ہے ۔ کہتا ہے ان اعجابنا الشديد بالماضی هو نتيجة لشعورنا بالضعف والعجز (۱۸) ۔ لہذا اس مرض کا علاج فوری طور پر ہونا چاہئے هذا هو الداء الذی یلزم ان نبادر الی علاجه و لیس له دواء الا اننا نربی أولادنا علی ان یتعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا علی اصولها و فروعها و آثارها ۔(۱۹)

اس قسم کی کتابوں کے منظر عام پر آنے کے بعد علمی و دینی حلقوں میں ایک طوفان کھڑا ہوگیا ۔ اس کی مخالفت اور حمایت میں بے شمار مضامین اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں ۔ مؤیدین میں لطفی السید(۲۰) کا نام سر فہرست ہے ۔ لطفی السید نے قاسم امین کے خیالات کی تائید کی اور عورت کی بے باک آزادی کا پرچار کیا ۔ ابھی قاسم امین کی کتابوں کے بارے میں بحث جاری تھی کہ ملک حفنی ناصف(۲۱) نے حقوق نسواں کی حمایت میں تحریر و تقریر کا آغاز کر دیا ۔ اور قاسم امین کی تحریک کو آگے بڑھایا ۔ ان کے مضامین کے مجموعے

''النسائیات،، کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریات میں قاسم کی طرح متشدد نہیں۔ انھوں نے عورت کی تعلیم و تربیت اور جائز آزادی کے لئے بڑا کام کیا لیکن وہ اپنے بعض نظریات میں بڑی معتدل رہیں(۲۲) ۔ وہ حجاب کو(۲۳) پسند کرتی ہیں۔ آزادانہ اختلاط اور رقص و سرود کی محفلوں کے بھی حق میں نہیں(۲۴) ۔ ۱۹۱۱ء میں ملک حفنی ناصف نے عورتوں کی طرف سے مجلس مقننہ میں دس مطالبات پیش کئے جس میں کہا گیا کہ عورتوں کو مردوں کے مساوی تعلیمی سہولتیں مہیا کی جائیں نیز طلاق و نکاح کے قوانین میں بھی ضروری اصلاحات کی جائیں ۔ اگرچہ ان کی یہ تجاویز اس وقت مسترد کردی گئیں لیکن انھوں نے اس ضمن میں اپنی مساعی کو جاری رکھا اور ان تجاویز کو بعد میں آنے والوں نے بنیاد بنایا ۔ سلامہ موسی نے عورت کی آزادی کا نعرہ بلند کیا ۔ وہ مصری عورت کو یورپی عورت کی طرح نام نہاد آزادی کی نعمت سے مالامال دیکھنا چاھتا تھا ۔ وہ ایسی تعلیم کا حامی ہے جس میں دین کا عنصر شامل نہ ہو۔ کہتا ہے : ارید من التعلیم ان یکون تعلیما اوربیا لا سلطان للدین علیه ولا دخول له فیه(۲۵) ۔ قاسم امین کی طرح وہ بھی حجاب کا مخالف ہے کہتا ہے کہ حجاب سے آنے والی نسلوں پر برے اثرات مرتب ہوتے ہیں ۔ وہ کہتا ہے لم تنکب امة فی العالم سانکبنا به من حجاب المرأة ۔ فقد تنزل حجاب بالمرأة من مستوی الانسان الی حضیض الحیوان أجل و حیوان المغاور الذی یعیش فی الظلام مع ذالك(۲۶) ۔

باحثة البادیه (ملك حفنی ناصف) کے بعد تحریک نسواں کی باگ ڈور ایک انقلابی عورت مادام ہدی شعراوی (۲۷) کے ہاتھ میں آئی ۔ اس کے والد اور شوہر حکومت کے اعلی مناصب پر فائز تھے جس کی وجہ سے ہر طبقے تک اسے رسائی ہوئی ۔ مادام ۱۹۲۳ء میں جب روم میں خواتین کی عالمی کانگریس میں شرکت کے لئے گئی تو اس نے اور دوسری ساتھی خواتین نے نقاب کے استعمال کو ترک کردیا(۲۸) ۔

مصری خواتین کی کثیر تعداد نے اس کے پیروی کی۔ مصر میں اگرچہ پردہ ختم ہونے کے بارے میں بڑی دیر سے بحث چھڑی ہوئی تھی لیکن ان تجدد پسندوں کی کوششیں بار آور نہیں ہوتی تھیں۔ مادام کی اس جرأت سے عورتوں میں بے باکی آگئی اور رفتہ رفتہ پردہ ختم ہوتا گیا۔

ڈاکٹر منیر قاضی نے قاسم امین کی طرح آیات قرآنی کی تاویل کی۔ اس نے آیت یایہا النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك(۲۹) سے استدلال کیا کہ عورت بھی مرد کی طرح سیاست میں حصہ لینے کی اہل ہے نیز مردوں کی طرح وہ بھی حاکم وقت کی بیعت کر سکتی ہے (۳۰)۔

عقیلہ احمد حسین اپنے مضمون میں پردہ، طلاق وغیرہ کے بارے میں اپنے پیشروؤں کی ہمنوا نظر آتی ہیں ان کا کہنا ہے کہ حق طلاق مرد کو تفویض کرنا عورت پر ظلم اور زیادتی ہے۔ کہتی ہیں:- ان الحق المطلق للرجل فی ان یطلق امرأته هذا الحق الذی یبدو غیر عادل بالنسبة الی المرأة(۳۰) نیز وہ کہتی ہیں کہ آغاز اسلام میں پردہ کا رواج نہیں تھا یہ دوسری تہذیبوں کے اختلاط سے مسلمانوں میں آیا۔(۳۱) وہ کہتی ہیں کہ اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں لہذا پردہ باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں و لما ألغی الرق، وتغیرت قیم العالم، لم یعد للنقاب سبب للوجود(۳۲)۔ اہل فکر و علم نے عورتوں کی آزادی کا مقالات میں پرچار کیا اور پھر شعراء بھی اس میدان میں پیچھے نہ رہے۔ جمیل زہاوی نے سفور کی کھلم کھلا دعوت دی اور پردہ ختم کردینے پر اکسایا۔ کہتا ہے:

سزقی یا ابنة العراق الحجابا   واسفری فالحیاة تبغی القلابا

رصافی بھی بے باکی اور بے حجابی میں زہاوی کے نقش قدم پر چلا ہے وہ کہتا ہے:

الم ترهم امسوا عبیداً لانهم   علی الذل شبوا فی حجور اماء

لقد غمطوا حق النساء فشدوا   عليهن فی حبس و طول ثواء   (۳۴)

مصر میں آزادی نسواں کی تحریک آگے بڑھتی رہی ۔ عورت کو تعلیم حاصل کرنے کے مواقع مردوں کے برابر دئیے گئے ۔ اسی طرح مردوں کی طرح ہر شعبہ حیات میں ان کے شانہ بشانہ چلنے کا بھی حق تسلیم کر لیا گیا ۔ عقیلہ کہتی ہیں : اصبحت الفتیات الآن یدرسن جنبا الی جنب مع الفتیان فی کل جامعة یدخل فی ذلك کلیات الهندسة والزراعة بعد ان کن ممنوعات من دخول الجامعة۔ آگے کہتی ہیں أما فی مصالحة الحکومة فان النساء ینا فسن الرجال منافسة ناجحة و قد استطعن ان یصلن الی اعلی المنا صب فی بعض ادارات و وزارتی المعارف العمومیة والشئون الاجتماعیة(۳۵)

۱۹۵۲ء کے انقلاب کے بعد مصر کا جو دستور مرتب ہوا اس میں بھی عورت کو مرد کے برابر حقوق دئیے گئے ۔ میثاق میں ہے : أن المرأة لابد أن تتساوی بالرجل ولابدأن تسقط بقایا الاغلال التی تعوق حرکتها الحریة، حتی تستطیع ان یعمق تشارك و ایجابیة فی صنع الحیاة(۳۶) ۔

اس وقت عورتوں کی بہت سی تنظیمیں مصر میں مصروف عمل ہیں ۔ آج کی مصری عورت بڑے بڑے مناصب پر متمکن ہے ۔ چند سال قبل قدیم دینی ادارہ الازہر میں بھی ایک خاتون مدرسہ کی تقرری عمل میں آئی ہے ۔(۳۷)

مصری معاشرہ میں اگر ان تجدد پسندوں کی آراء کو ایک طبقہ نے پسند اور قبول کیا تو دوسرے طبقہ نے اس نام نہاد آزادی کی مخالفت کی اور اسے دین اسلام اور عورت کی فطری صلاحیتوں کے خلاف ایک بغاوت قرار دیا ۔ اس طبقہ کے اہل علم حضرات نے قاسم امین اور ان کے متبعین کی آراء کی سخت مخالفت کی ۔ جریدة اللواء اور المؤید میں بے شمار مقالات ان کی مخالفت میں شائع ہوئے نیز ایسی مستقل کتب بھی تالیف ہوئیں جن میں عورت کے مقام اور اسلام نے ایسے جو حقوق عطا کئے ہیں اس پر اظہار خیال کیا گیا اور دلائل سے بتایا گیا

کہ پردہ ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں ۔ ان اہل علم حضرات نے یہ بات واضح کردی کہ مرد و زن کی مساوات کا یہ نعرہ محض ڈھونگ اور عورت کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے۔ یہ گروہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کا تو قائل ہے لیکن مغربی تصور آزادی کو جوں کا توں قبول کرنے میں متامل نظر آتا ہے ۔

مصطفی لطفی المنفلوطی(۳۸) عورت کی تعلیم و تربیت کے حامی ہیں لیکن وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ عورت حیاء و غیرت کے پردے کو تار تار کردے ۔ کہتے ہیں أن تتخلع و تستهتر و تهيم على رأسها في مجتمعات الرجال وانديتهم و تمزق حجاب الصيانة(۳۹)۔ ان کی خواہش ہے ان يهتم الرجل برفعها الى مستواه ليستطيع ان يجد فيهاالصديق الوفى والعشير الكريم(۴۰)

مصر کے شعراء نے بھی متجددین کی بے باک آزادی کی دعوت کو دین و مذہب کے خلاف سازشی قرار دیا ۔ شاعر نیل حافظ ابراہیم اور ملی شاعر شوقی تجدد پسند ہونے کے باوجود عورت کو کھلی آزادی دینے کے حق میں نہیں، شوقی کہتے ہیں :

بالرغم منى ما تعالج في النحاس المقفل

حربى عليك هوى وما يحرز ثمينا يبخل(۴۱)

حافظ کہتے ہیں :

انا لا اقول دعوا النساء سوافراً　　بين الرجال يجلن في الأسواق(۴۲)

عبد الحسين الازرى رصافى کی بے پردگی کی دعوت کے جواب میں کہتے ہیں کہ عورت کے مصائب کا علاج سفور میں نہیں اور نہ ہی حجاب اس کی ترقی میں رکاوٹ ہے

نص الكتاب على الحجاب ولم يبح　　للمسلمين تبرج العذراء

مافى الحجاب سوى الحياء فهل من　　التهذيب ان يهتكن ستر حياء(۴۳)

اسی طرح عبدالعلیم مصری بھی اپنے کلام میں یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ حجاب عورت کی ترقی میں رکاوٹ نہیں ۔ اسی طرح شاعر محرم قاسم کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس بات کا کون ضامن ہے کہ اگر عورت پردہ ترک کر کے گھر سے نکل آئے تو یہ اقدام معاشرہ کے لئے مفید ہوگا وہ کہتے ہیں :

اغرك يا اسماء ما ظن قاسم اقيمي وراء الخدر فالمرء واهم

سلام على الاسلام في الشرق كله اذاما استبيحت في الخدور الكرائم(۴۴)

اسی طرح جواد الشبیبی اور ولی الدین یکن عورت کی تعلیم و تربیت کے تو حامی ہیں لیکن حدود و قیود سے بے نیاز آزادی کے مخالف ہیں ۔

طلعت حرب اپنی کتاب تربیۃ المرأۃ و الحجاب میں کہتے ہیں کہ ادیان عالم نے تمام معاملات میں مرد و عورت کی مساوات سے انکار کیا ہے

وہ کہتا ہے کہ بعض معاملات میں چند طبعی خصائص کی بنا پر مرد کو عورت پر برتری اور فوقیت حاصل ہے ۔ گو کہ قدرت نے دونوں کے دائرہ کار جدا اور فرائض مختلف مقرر کئے ہیں لیکن کسی کے فرائض دوسرے سے کمتر نہیں ۔ وہ کہتے ہیں : ان للمرأة اعمالا غير مالارجل ليست باقل اهمية من اعماله ولا بالادنى منها فائدة وهى تستغرق معظم زمن المرأة ان لم تقل كله ـ الرجل يسعى ويكدو يشقى و يشتغل ليحصل على رزقه و رزق عياله وامرأته ترتب له بيته و تنظف له فرشه و تجهز له اكلا و تربى له أولاداً و تلاحظ له خدمة و تحفظ عينه عن المحارم وهو يسكن اليها ـ(۴۵)

وہ کہتے ہیں کہ اپنی فطری ساخت کی بنا پر عورت مردوں کی طرح مشقت کا کام کرنے سے عاجز ہے لیکن اگر اسے بیرون خانہ ذمہ داریاں سونپ دی جائیں تو اس کے حقیقی فرائض متاثر ہوتے ہیں ۔ مغرب میں طلاق کی شرح میں حیرت انگیز اضافہ کا ایک اہم سبب عورت کی آزادی ہے نیز وہ مغربی

معاشرہ کے فکری انحطاط کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مغربی مفکرین اس صورت حال سے سخت پریشان ہیں جو عورتوں کو آزادی دے کر انہیں درپیش ہے۔

مشہور عالم دین فرید وجدی عورتوں کی تعلیم کے حامی ہیں۔ وہ اس بات کو بھی بنظر استحسان دیکھتے ہیں کہ مرد عورتوں سے علم سیکھیں۔ لیکن وہ مردوں کے ساتھ آزادانہ اختلاط کے حق میں نہیں کہتے ہیں: أما مشاركتها للرجل فی أعماله الخارجية فان الفطرة المجردة والعلوم العصرية نفسها تنا فيها وترى فيها خطرا عظيما على المجتمع (۴۸)۔ آزادانہ اختلاط کے نتائج بتاتے ہوئے کہتے ہیں وکان من اثر هذا الاختلاط ذیوع عادات لاتتفق والحياة الصحالة كانت شراً مستطيراً على الزواج المشروع فكثرا لا'حذان والخدينات و طمت العلاقات الخائنة بين الجنسين(۴۹)۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کو آزادی دے کر اس کے بدلے میں جوہر عصمت کو چھین لیا گیا ہے اور اسے ایسے امور سونپے گئے جو حقیر و ذلیل ہیں۔ وأسندت اليها وظائف مبيدة لكرامتها النسوية فی المراقص والمقاهی و دور التمثيل و سنيما، وتستر الاباحيون وراء كلمة الفنون الجميلة فاحدثوا انقلابا خطيراً فی حياة المرأة ستجنی الانسانية شروره اجيالاطويلا(۵۰)۔

عبد الرحمن الجزیری عورت کی تعلیم و تربیت کے حق میں ہیں لیکن تبرج کے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے کہ کسی ملک کی ترقی زیب و زینت سے مشروط نہیں بلکہ ترقی کا مدار علم و عمل اور عمدہ اخلاق پر ہے۔ عورت پر چند پابندیاں خود عورت کے حق میں مفید ہیں، وہ کہتے ہیں فالدين الاسلامی لايريد تنقيص المرأة واهانتها وانما يريد رفعتها والبعد بها عن مصارع السوء و مطامع فاسدی الاخلاق من الرجال۔(۵۱)

وہ کہتے ہیں کہ بعض طبعی تقاضوں کی وجہ سے شریعت اسلامی نے

مرد کو ناظم اور قوام کا درجہ دیا ہے لیکن اس سے عورت کے مرتبہ میں کسی قسم کی تنقیص نہیں ہوتی اور نہ ہی ان کے حقوق متاثر ہوتے ہیں وہ کہتے ہیں و هذا لاینافی ما للنساء من حق ترقیة أنفسهن بتعلم العلوم و المعارف و علی الآباء ان یأذنوا لبناتهم فی تعلم العلم مع المحافظة علی العفاف والآداب ۔(۵۲)

یوسف الاجوی سورۃ ''والعصر،، کی تفسیر کرتے ہوئے معاشرہ میں سفور اور برائی کے عواقب و نتائج کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں وان شئت ایها القاری الکریم وجهة أخری فانظر مسألة السفور والفجور تجدها تدمی العیون و تذیب القلوب و قد وصلنا فیها الی حد الحیوانات بل أشدو أنکی ۔(۵۳)

ڈاکٹر مصطفی السباعی اپنی کتاب '' امرأة بین الفقه و القانون،، میں مختلف تہذیبوں اور معاشروں میں عورت کے مقام کا ذکر کرنے کے بعد اسلام میں عورت کے مقام پر تفصیلی بحث کرتے ہیں ۔ وہ سفور اور آزادانہ اختلاط کے سخت مخالف ہیں ۔ اختلاط و سفور کی خرابیوں اور تباہ کاریوں کا ذکر کرتے ہوئے مغربی مفکرین کے اقوال بھی اس کی تائید میں پیش کرتے ہیں ۔ وہ بتاتے ہیں کہ کل تک اہل مغرب اور مستشرقین اسلام کے تعدد ازواج، مرد کو طلاق کا حق وغیرہ دینے پر اعتراض کرتے تھے لیکن آج سلیم الفطرت ذہن اس میں مضمر حکمتوں اور خوبیوں کو سمجھ چکے ہیں اور وہ اپنے معاشرہ سے بیزار ہیں جہاں طلاقوں کی کثرت ہے ۔ مصطفی السباعی نے مغربی مفکرین کے اقوال کی روشنی میں یہ بات ثابت کی ہے کہ مغربی تہذیب روبہ زوال ہے، اور آج کے پریشان انسان کو راحت و آسائش صرف اور صرف مذہب کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوسکتی ہے ۔

مراجع

القرآن

مستقبل الثقافة فی مصر	طه حسین	مطبعه معارف مصر
الیوم و الغد	سلامه موسی	

اسلام اور تحریک تجدد مصر میں	ترجمہ عبدالمجید سالک	مجلس ترقی ادب، لاہور
المرأة الجدیدة	قاسم امین	قاہرہ ۱۹۳۶ء
تحریر المرأة	قاسم امین	قاہرہ ۱۸۹۹ء
النسائیات	ملک حفنی ناصف (باحثة البادیہ)	
تربیة المرأة و الحجاب	محمد طلعت حرب،	قاہرہ ۱۸۹۹ء
النظرات	مصطفی لطفی منفلوطی	
الثقافة الاسلامیة	محمد خلف اللہ احمد	مصر، ۱۹۵۵ء
مجلة الازہر	۱۳۵۳ھ، ۱۳۵۷ھ	مصر
فی الادب الحدیث	عمر الدسوقی	بیروت.
الاتجاہات الادبیة فی العالم العربی الحدیث	انیس مقدسی	بیروت ۱۹۶۳ء

حواشی

(۱) مستقل الثقافه فی مصر، ۱۳

(۲) الیوم و الغد، ۹

(۳) فی الادب الحدیث، ۲۲

(۴) محمد علی جسے جدید مصر کا بانی کہا جاتا ہے ۱۸۰۵ء سے ۱۸۴۸ء تک مصر کا حکمران رہا۔

(۵) رفاعہ م ۱۸۷۳ء اس وفد کا سرخیل تھا جو محمد علی نے فرانس حصول علم کے لئے بھیجا۔ فی الادب الحدیث، ۲۹ الاعلام ۳ : ۵۵

(۶) اسلام اور تحریک تجدد مصر میں، ۳۳۹۔

(۷) الادب العربی المعاصر، شوقی ضیف، ۱۵

(۸) ایچ۔ آر گب ویدھر اسلام۔ ۶۴

(۹) سید جمال الدین افغانی م، ۱۸۹۷ء زعماء الاصلاح، ۹۵

(۱۰) محمد عبدہ م ۱۹۰۵ء زعماء الاصلاح، ۲۸۰، الاعلام، ۷ : ۱۳۱

(۱۱) مجلة المنار ص ۱۹۳ – ۱۹۵ ۱۳۲۰ھ تاریخ الاستاذ ۲ : ۱۷۴

(۱۲) سید رشید رضا م ۱۹۳۵ء الاعلام، ۶ : ۳۶۱
(۱۳) رشید رضا الامام المجاهد، ۵۷
(۱۴) قاسم امین م ۱۹۰۸ء الاعلام، ۶ : ۱۹
(۱۵) الاتجاهات الادبیة، ص ۲۰۳
(۱۶) تحریر المرأة، ۷۹، ۸۰
(۱۷) تحریر المرأة، ۶۹
(۱۸) المرأة الجدیدہ، ۱۸۳
(۱۹) المرأة الجدیدہ، ۱۸۳
(۲۰) لطفی السید تجدد پسند سیاستدان، صحافی، مصری یونیورسٹی کے پہلے ڈائرکٹر۔
(۲۱) ملک حفنی ناصف م ۱۹۱۸ء الاعلام، ۸ : ۲۱۷
(۲۲) النسائیات ص، ۸
(۲۳) النسائیات ص، ۲۳ - ۲۹
(۲۴) النسائیات، ۱۲۶
(۲۵) الیوم و الغد ص، ۷
(۲۶) الیوم و الغد، ۳۰
(۲۷) مادام هدی شعراوی م ۱۹۴۷ء الا علام، ۹ : ۰۰
(۲۸) الثقافة الاسلامیة، ۵۱۵
(۲۹) الممتحنة : ۱۲
(۳۰) الثقافة الاسلامیه، ۱۲۶
(۳۰) الثقافة الاسلامیه، ۵۱۹
(۳۱-۳۲) الثقافة الاسلامیه ۵۱۷، ۵۱۸
(۳۳) الثقافة الاسلامیه ۵۲۱
(۳۴) تاریخ رفائیل بطی، ۱ : ۷۷ - ۹۶
(۳۵) الثقافة الاسلامیه، ۱۲۵ زعماء الاصلاح، ۳۴۵ پر آزادی نسواں کے مختلف مراحل کا ذکر ہے ۔
(۳۶) المیثاق الوطنی ۸۷ طابع مصلحة الاستعلامات۔
(۳۷) پاکستان ٹائمز ۸ جولائی ۱۹۷۵ء
(۳۸) مصطفی لطفی منفلوطی م ۱۹۲۴ء انشاء و ادب کے امام ۔ الاعلام، ۸ : ۱۳۲
(۳۹ - ۴۰) النظرات، ۲ : ۳۴ - ۳۷ ۳ : ۸۱
(۴۱) الاتجاهات الادبیه فی العالم العربی الحدیث ۲۹۳
(۴۲) الاتجاهات الادبیة، ۲۹۵
(۴۳) تاریخ رفائیل بطی ۲ : ۵۱ - ۵۶

(٣٣) ديوان محرم ٢ : ٦٣ - ٦٥
(٣٥) تربية المرأة و الحجاب، ١٤
(٣٦) تربية المرأة و الحجاب، ٥٩
(٣٧) تربية المرأة والحجاب، ١٠٥
(٣٨) مجلة الازهر المجلد السادس جز اول ص ٣٨٦ محرم ١٣٥٣ھ
(٣٩) مجلة الازهر ٦ : ٣٨٤ محرم ١٣٥٣ھ
(٥٠) مجلة الازهر ٦ : ٣٨٩ محرم ١٣٥٣ھ
(٥١) مجلة الازهر ٩ : ٥٢١-١٣٥٤ھ
(٥٢) مجلة الازهر ٩ : ٥٢٠-١٣٥٤ھ
(٥٣) مجلة الازهر ٩ : ٥١٢-١٣٥٤ھ

علامہ اقبال سے متعلق خصوصی انٹرویو (۳)

* ایم ۔ ایس ناز

ایم اسلم

س : میاں صاحب ! آپ کو علامہ اقبال کا شاگرد ہونے کا شرف حاصل ہے، کیا آپ ان دنوں کی چند باتیں قارئین فکر و نظر کو بھی بتائیں گے ۔ اور ہاں یہ بھی بتائیے کہ حضرت علامہ سے آپ کی پہلی اور آخری ملاقات کب ہوئی ؟

ج : میں نے اسلامیہ ہائی سکول شیرانوالہ گیٹ سے ۱۹۰۸ء میں میٹرک کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لیا ۔ اس زمانے میں علامہ موصوف ،ڈاکٹر پروفیسر شیخ محمد اقبال کہلاتے تھے ۔ کالج میں آپ ایف ۔ اے اور بی ۔ اے کی کلاسوں کو انگریزی اور فلسفہ دونوں مضمون پڑھاتے تھے مگر ایم ۔ اے کی کلاس کو صرف فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے ۔ ہماری کلاس کو ایک روز انگریزی ادب اور دوسرے روز فلسفہ ایک ایک گھنٹہ پڑھاتے تھے ۔ میں صرف انگریزی پڑھتا تھا ۔ ہمارے کورس میں انگریزی زبان کے مشہور شاعر ''ٹینی سن،، کی نظم کی کتاب ''ای ریٹا،، شامل تھی ۔ علامہ پڑھاتے وقت موضوع کے مناسب کچھ فارسی اور اردو کے شعر جو آپ کی تخلیق ہوتے، بلیک بورڈ پر انگریزی اشعار کے ساتھ لکھ دیتے ۔ یہ طریقہ اتنا موثر ہوتا کہ روز کا سبق کلاس ھی میں یاد ہو جاتا ۔ اس زمانے میں کالج میں سالانہ امتحانات کے موقع پر ایک انعام ''نیچرل شاعری،، کے لئے بھی دیا جاتا تھا ۔ سکول کے زمانے میں مجھے کچھ شعر و شاعری کا شوق تھا ۔ میں مشہور قومی شاعر چوھدری خوشی محمد ناظر سے بذریعہ خط و

کتابت مشورہ اور اصلاح لیا کرتا تھا۔ اس بار سالانہ امتحانات کے مو
پر میں نے ''وسط ایشیا،، کے عنوان سے ایک نظم لکھ کر پیش کی
انعام کا فیصلہ حضرت علامہ ڈاکٹر اقبال کیا کرتے تھے۔ گو مجھ
کالج میں ایک سال ہوگیا تھا لیکن میں نے حضرت علامہ کی خدمت
میں کبھی کوئی نظم یا غزل اصلاح کے لئے پیش نہیں کی تھی
نہ حضرت علامہ کو یہ معلوم کہ مجھے شعر و شاعری کا بھی شو
ہے۔ حضرت علامہ نے پہلا انعام مجھے دیا ۔ جس روز انعام تقسیم
ہوتے تھے اسی روز شام کے بعد کالج کی ڈرامہ سوسائیٹی ایک
کھیل پیش کیا کرتی تھی۔ اس موقع پر لاہور کے کالجوں کے پروفیسر
اور علمی ادبی شہرت رکھنے والے لوگ بطور مہمان مدعو ہوتے تھے
انعامی نظم ڈرامہ کے بعد پیش کی جاتی تھی چنانچہ ڈرامہ ختم ہونے
پر مجھے نظم سنانے کیلئے کہا گیا۔ اس زمانے میں لاؤڈ سپیکر اور بجلی
کی روشنی کا کوئی انتظام نہیں تھا۔ لیمپوں سے روشنی کی جاتی تھی۔
میری آواز خاصی بلند تھی اور میں لے سے پڑھتا تھا۔ نظم بڑی ہی بہت
پسند کی گئی۔ حضرت علامہ اقبال ان ایام میں اندرون بھاٹی دروازہ
رہتے تھے۔ میرا بھی گھر سے کالج اور کالج سے گھر جانے کا یہی راستہ تھا۔
بحیثیت کالج سٹوڈنٹ میں کبھی کبھی کالج سے واپس جاتے ہوئے
حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہو جاتا۔ ایک مرتبہ کالج سے آتے
ہوئے حضرت علامہ کی خدمت میں ان کے مکان پر چلا گیا۔ کچھ ادھر
ادھر کی باتوں کے بعد حضرت علامہ مجھ سے مخاطب ہوئے ''اسلم۔
شعر مت کہا کرو۔ نثر لکھا کرو،،۔

کیسی عجیب بات تھی کہ دو روز پہلے مجھے نظم لکھنے پر
پہلا انعام دیا اور تیسرے روز شعر کہنے سے منع فرمایا۔

اس واقع کے کچھ روز بعد میں نے عرض کیا کہ میں اس سے زیادہ کیا کر سکتا ہوں کہ انگریزی کہانیوں کا اردو میں ترجمہ کروں۔ آپ نے جواب دیا : کچھ مضائقہ نہیں۔ جب کسی کہانی کو اردو میں منتقل کرو تو اس میں قومی رنگ پیدا کرنے کی کوشش کرو۔ الحمدللہ میں نے نصیحت پر پورا پورا عمل کیا اور آج تک جو کچھ لکھا (ناول وغیرہ) قومی اور اسلامی نقطہ نگاہ ہی سے لکھا ہے۔ یہ حضرت علامہ سے میری پہلی ملاقات تھی۔ پھر یہ سلسلہ ان کی زندگی تک چلتا رہا۔ اب رہی آخری ملاقات۔ تو حضرت علامہ کے میرے والد سے بہت اخلاص مندانہ تعلقات تھے۔ آپ مہینے میں کم از کم تین چار بار ہمارے ہاں والد صاحب سے ملنے تشریف لایا کرتے اور بالعموم ان سے اسلامی اور قومی مسائل پر گفتگو فرماتے تھے۔

وقت اسی طرح گزرتا رہا۔ کچھ عرصہ سے حضرت علامہ کی صحت خراب تھی۔ گلے کی خرابی کی وجہ سے آواز بہت کمزور ہوگئی تھی۔ بڑے ماہر ڈاکٹروں نے علاج کئے۔ لیکن آواز ٹھیک نہ ہوئی۔ آخری زمانے میں لکھنا پڑھنا بالکل بند ہوگیا تھا۔ پاؤں میں بھی تکلیف تھی۔ چلنا پھرنا بھی بند ہو چکا تھا۔ والد صاحب اکثر مزاج پرسی کو جایا کرتے تھے۔ میں بھی ساتھ ہوتا۔ میں نے جب سے ملازمت چھوڑی تھی۔ کثرت سے حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا۔ مجھے ابتدا ہی سے تمباکو نوشی سے سخت نفرت رہی ہے۔ میں جب علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتا تو چودھری محمد حسین مسکرا کر فرماتے : لیجئے سردار جی آگئے۔ سردار جی کا خطاب حضرت علامہ کا عطا کردہ تھا۔ اپریل ۱۹۳۸ء میں حضرت علامہ کی بیماری نے خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ ایک روز والد صاحب اور میں صبح ہی صبح علامہ

کی مزاج پرسی کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ان کا دیرینہ ملازم علی بخش جو ہر وقت ان کی خدمت میں حاضر رہتا تھا، ملاقاتیوں کے نام حضرت علامہ کو بتا دیتا تھا۔ ہمارے پہنچنے پر بھی اس نے والد صاحب کا اور میرا نام عرض کردیا۔ علامہ اپنے کمرے میں پلنگ پر لیٹے ہوئے تھے۔ پلنگ کے پاس دو چار کرسیاں رکھی تھیں۔ ہم دونوں سلام عرض کر کے کرسیوں پر بیٹھ گئے۔ والد صاحب نے خیریت مزاج پوچھی۔ باتوں باتوں میں والد صاحب نے حضرت علامہ سے مخاطب ہوکر کہا: ڈاکٹر صاحب انشاءاللہ آپ بہت جلد صحت یاب ہو جائیں گے۔

یہ سن کر ڈاکٹر صاحب نے ہاتھ بڑھایا اور کہا میاں صاحب! یہاں میرے پاس چارپائی پر آبیٹھیے۔

حضرت علامہ نے والد صاحب کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر فرمایا :۔

''میاں صاحب! میں گزشتہ دو مہینے سے قدرت کے ایسے ایسے اسرار دیکھ رہا ہوں کہ اب میرا زندہ رہنا ممکن نہیں،،

تھوڑی دیر کے بعد ہم دونوں اجازت لے کر واپس آگئے اور پھر اسی رات حضرت علامہ دنیا سے رخصت ہوگئے۔ یہ میری ان سے آخری ملاقات تھی۔

س :۔ اقبال کی شخصیت کے بارے میں آپ کا تاثر کیا ہے؟

ج :۔ حضرت علامہ اقبال جب تک زندہ رہے۔ انھوں نے حصول دولت کی کبھی تمنا کی اور نہ اس کے لئے کوشش کی۔ آپ فقر و استغنے کی ایک زندہ تصویر تھے۔ زندگی کی مادی آسائشوں سے ہمیشہ بے نیاز رہے۔ آپ صرف اتنا کام کرتے تھے جس سے ان کی خانگی ضروریات آسانی سے پوری ہو سکیں۔

نواب صاحب بھوپال ہزہائینس حمید اللہ خاں آپ کے بڑے مداح اور قدر دان تھے۔ اور اکثر حضرت علامہ کو سرکاری مہمان کی حیثیت سے بھوپال بلایا کرتے۔ ان دنوں سر راس مسعود ریاست میں وزیر تعلیم تھے ریاست کی طرف سے علامہ کی مہمان نوازی کا کام انہی کے سپرد ہوتا تھا۔ جسے وہ اپنی عزت افزائی سمجھتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت علامہ وکالت کا کام چھوڑ چکے تھے۔ حضرت علامہ کی آمدنی کا دارومدار ان کی تصانیف کی اشاعت اور فروخت پر تھا، لیکن اس وقت یہ آمدنی کا کوئی معقول ذریعہ نہ تھا۔ سر راس مسعود اس کوشش میں تھے کہ ریاست کی طرف سے علامہ کو مستقل طور پر ماہانہ وظیفہ مل جائے۔ راس مسعود چپکے چپکے اس کوشش میں مصروف تھے کہ اپنی ریاست کے علاوہ ہزہائینس نظام دکن (ریاست حیدرآباد) اور سر آغا خاں سے بھی علامہ کے لئے مالی امداد حاصل کی جائے۔ چونکہ سر راس مسعود حضرت علامہ کی خوئے خود داری اور ان کی قناعت کی صفت سے پوری طرح واقف تھے۔ اس لئے اس کا انہوں نے بھی حضرت علامہ سے ذکر نہیں کیا تھا۔ کچھ روز کے بعد دربار (بھوپال) سے حضرت علامہ کے لئے ان کے علم و فضل کے مد نظر پانسو روپے ماہوار مقرر ہوگئے۔ اس کے کچھ روز بعد ہزہائینس آغاخاں اور حکومت نظام سے بھی بڑی امید افزا اطلاعات ملیں۔ اس وقت سر راس مسعود نے آپ کو ان باتوں سے آگاہ کر دیا۔ حضرت علامہ نے سر راس سے صاف صاف الفاظ میں کہدیا کہ وہ یہ سلسلہ بند کر دیں، انہیں کسی اور جگہ سے مالی امداد لینے کی اب ضرورت نہیں۔ یہ تھی حضرت علامہ کی شان خود داری۔

اسی طرح ایک موقع پر اکبر حیدری نے جو ریاست حیدرآباد کے وزیر اعظم تھے کسی موقع پر حضرت علامہ کو ایک ہزار روپیہ کا

چیک ان کی علمی خدمات کے پیش نظر ریاست کی طرف سے پیش کیا جو حضرت علامہ نے شکریہ کے ساتھ واپس کردیا۔ اس کے ساتھ ایک منظوم قطعہ بھی لکھ بھیجا تھا :

تھا یہ اللہ کا فرمان کہ شکوہ پرویز
دو قلندر کو کہ ھیں اس میں ملوکانہ صفات

مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاھی کر
حسن تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات

غیرت فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

س :۔ آپ علامہ کے افکار کے حوالے سے ان کی شخصیت کے کس پہلو کو نمایاں حیثیت دیتے ھیں ؟

ج :۔ جہاں تک قومی ترقی کا سوال ہے، کام کی نوعیت کے متعلق وہ فرد اور جماعت میں کوئی فرق نہیں دیکھتے تھے۔ وہ اگر کسی چیز پر اصرار کرتے تھے تو وہ قوم کا تخلیقی رجحان اور عمل تھا۔ اسی رجحان اور عمل میں انھیں قومی ترقی کی راھیں روشن نظر آتی تھیں۔ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے مسلسل تگ و دو کرتے رہتے تھے۔

حضرت علامہ کے نقطہ نظر سے انسان، خصوصیت سے مسلمان کی عظمت کا راز اس کے جذبہ خودی کے زندہ رھنے میں ہے۔

اقبال کے نقطہ نظر سے مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ وہ دنیاوی طمطراق کا شکار ھوکر خودی کی شان سے محروم ھو چکے تھے۔

••

انھوں نے اپنے کلام میں یہ نکتہ سمجھانے کی کئی ایک طریق سے کوشش کی ہے کہ انسان کی عظمت کا راز اس کی خود شناسی اور خود آگاھی میں ہے۔ اگر وہ خودی اور عرفان نفس سے محروم ہے تو وہ کچھ بھی نہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

س: - آپ کے خیال میں اقبال کا پیغام کیا ہے؟

ج: - زندگی میں حضرت علامہ علیہ الرحمۃ کو اگر کوئی فکر تھی تو وہ صرف مسلمانوں کی بہبود کی، وہ مسلمانوں کی گراں خوابی دیکھ کر بہت بیزار رہتے تھے۔ اور ان کی بیداری کے خواھاں تھے۔ پھر اکثر فرمایا کرتے تھے کہ اسلام اگر زندہ ہوگا تو نوجوانوں کی کوشش سے، ان کے دل میں وطن سے محبت تھی۔ وہ وطن پرستی کو ایک لعنت لیکن حب الوطنی کو ایمان کا تقاضا سمجھتے تھے۔ وہ ایک سچے مسلمان تھے۔ آج مسلمانوں میں جس قومیت پر فخر کیا جاتا ہے اس کا سر چشمہ یورپ ہے اور اقبال مسلمانوں کی یورپ پرستی سے بھی سخت بیزار تھے۔ اور ان کے نزدیک اسلام اور مسلمان کسی خاص ملک سے تعلق نہیں رکھتے۔ اور ملکی حدود کی تبدیلیاں بھی ان پر اثر انداز نہیں ھو سکتیں، آپ کا ارشاد ہے کہ دنیا نے بہت ترقی کی ہے، لیکن محبت اور اخوت کے جوھر سے محروم ہے۔ جہاں تک بنی نوع انسان کی وحدت کا تعلق ہے دنیا اس نعمت سے بالکل محروم ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان کو اپنے وطن سے محبت ھوتی ہے یہ جذبہ اس کی اخلاقی زندگی کا ایک جزو ہے لیکن جو چیز زیادہ ضروری ہے وہ انسان کا مذھب، کلچر اور اس کی ملی روایات ھیں۔

اب رہا یہ سوال کہ حضرت علامہ کا پیغام کیا ہے ؟ تو اس کا جواب ہے کہ وہ ''احیائے دین'' چاہتے تھے جس میں وطن پرستی کی گنجائش ہے نہ باہمی کدورتوں اور نفرتوں کی۔ علامہ کا پیغام یہی ہے۔

س :۔ اقبال ایک عظیم مفکر ہیں، کیا یہ صحیح ہے کہ وہ ایک مستقل نظام فکر کے حامل معاشرہ کی تشکیل چاہتے تھے؟ اگر ایسا ہی ہے تو اس مثالی معاشرہ کے خدو خال اقبال کے ذہن میں کیا تھے ؟

ج :۔ پاکستان کے قیام سے بہت پیشتر حضرت علامہ زبان اور قلم دونوں سے ایک ایسے مستقل معاشرہ کی تشکیل چاہتے تھے جس کا اوڑھنا بچھونا صرف اسلام ہو۔ وہ مسلمانوں کی معاشرتی، تمدنی اور سیاسی ترقی کے لئے مسلمانوں کے لئے اسلام کو مشعل راہ بتانا بہت ضروری سمجھتے تھے۔ علامہ خود فلسفہ، سیاسیات اور اقتصادیات کے ماہر تھے اور ان کے اسرار و رموز سے پوری طرح واقف تھے۔ اس لئے وہ مسلمانوں کے تنزل کا سبب، افلاس یا مادی وسائل کی کمی کو نہیں بلکہ اس کا ذمہ دار اس نظام زندگی کو سمجھتے تھے، جو عجلت سے مسلمانوں میں راہ پارہا تھا۔ یہ وہ نظام زندگی تھا جس میں کثرت سے ایسی چیزیں پیدا ہوگئی تھیں۔ جنھیں اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ اس میں غیر اللہ کی پرستش مشرکانہ رسوم و رواج، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے گریز شامل تھا۔ وہ اس معاشرہ کے طالب تھے جس میں قرآنی تعلیم سب سے ضروری ہے آج کے معاشرہ میں یہ جو حرص و ہوس خدا بیزاری، مردم آزاری تشدد، بدعہدی، حرام و حلال میں تمیز کی کمی عام طور پر پائی جاتی ہے اقبال اس کا علاج قرآن حکیم کا مطالعہ بتاتے تھے۔

س :۔ میاں صاحب ! اقبال نے جس جہان نو کا خواب دیکھا تھا کیا وہ شرمندہ تعبیر ہوچکا ہے ؟

ج :۔ وہ خواب ابھی تک تو شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکا، میں اگر کھل کر کہوں گا، تو بہت سی تلخ حقیقتیں کھل کر سامنے آجائیں گی۔ میرے خیال میں حضرت علامہ کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ جدید تعلیم نے نئی نسل پر بڑا ظلم کیا ہے۔ عقلی اور ظاہری تربیت کے سوا نوجوانوں کے لئے اور کچھ نہیں کیا۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ تعلیم کے دوش بدوش اس کی روحانی اور اخلاقی اقدار اور اوصاف کو زیادہ سے زیادہ روشن اور موثر بنانے کی کوشش کی جاتی، مگر ایسا نہ ہوسکا۔ پاکستان بننے سے بہت پہلے اقبال اکثر فرمایا کرتے تھے کہ جو قوم اپنا ملک نہیں رکھتی وہ اپنے مذہب اور تہذیب کو بھی برقرار نہیں رکھ سکتی۔ جب حضرت علامہ سے پوچھا جاتا کہ اس کا علاج کیا ہے تو آپ فرماتے ''جہان نو،، ایسا جہان جو حضرت ابراهیم علیہ السلام نے اپنی امت کے سامنے پیش کیا تھا اور حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کو مکمل کر دیا۔ ''نظام نو،، سے حضرت علامہ کا مطلب یہ تھا کہ ایک ایسا نظام جو اسلام کی روحانی اقدار پر قائم ہو وہ نظام جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو عطا فرمایا جسے امت نے دل و جان سے قبول کیا۔

تبصرہ کتب

نام کتاب : **ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں**

مصنف : ڈاکٹر محمد سالم قدوائی

ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی

صفحات : ۳۵۲ قیمت : ۱۶ روپے

قرآن حکیم مسلمانوں کے لئے اللہ تعالی کا ایک بیش قیمت عطیہ ہے، مسلمان دنیا کے جس خطہ میں بھی آباد ہوئے انھوں نے قرآن پاک کی شمع فروزاں کرکے اقوام عالم کو اس سے مستفیض کیا حتی کہ جب بر صغیر پاک و ہند میں آباد ہوئے تو اس جگہ بھی انھوں نے قرآن پاک کی بھرپور خدمت کی۔ اسے حفظ کیا اس کی تفاسیر لکھیں، اشاریے مرتب کئے، فہارس آیات و مضامین تیار کیں، قدماء کی تفاسیر پر حاشیے لکھے اور اضافے کئے اور ملکی و غیر ملکی زبانوں میں اس کے ترجمے کئے۔ قرآن حکیم کے تعلق سے یہ سارے کام نہ صرف مقامی زبانوں میں سرانجام دئے گئے بلکہ عالمی زبانوں میں بھی یہ سب کام ہوئے تاکہ ان علمی جواہر پاروں کی افادیت کو غیر محدود اور لافانی بنا یا جا سکے۔

ڈاکٹر محمد سالم قدوائی صاحب نے برصغیر پاک و ہند میں ہونے والے اسی نوعیت کے ایک کام کو موضوع تحقیق بنایا ہے۔ چنانچہ زیر تبصرہ کتاب ہندوستان میں عربی زبان میں لکھی جانے والی تفسیری کتابوں سے بحث کرتی ہے، اور فاضل مصنف نے مجموعی طور پر ۱۰۶ کتب اور مصنفین کی نشان دھی کی ہے جن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ علوم قرآنیہ سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے جو طریق کار اختیار کیا ہے وہ انہی کے الفاظ میں درج ذیل ہے :-

"جو کتابیں مل سکی هیں انهیں چار حصوں میں تقسیم کیا گیا هے۔ هر حصے کو مصنفین کے سن وفات کے حساب سے مرتب کیا گیا هے، پہلے حصے میں ان تفسیروں کا ذکر کیا گیا هے جو مکمل هوگئیں خواه وه مکمل ملتی هوں یا ان کا کوئی حصه، دوسرے حصے میں اجزائے قرآن کی تفسیریں هیں یعنی مختلف سورتوں یا بعض آیتوں کی۔ تیسرے حصے میں قدماء کی تفسیروں کے حواشی اور شرحوں کا ذکر هے۔ چوتھے حصے میں متعلقات قرآن مجید کا ذکر هے"۔ (ص ۱۳)

یه کتاب پیش لفظ، پانچ ابواب، تفسیروں اور مفسرین کی فہرست نیز حوالے کی کتابوں پر مشتمل هے۔ پہلے باب میں سوله تفاسیر سے بحث کی گئی هے۔ دوسرے باب میں انیس اجزائے تفسیر پر روشنی ڈالی گئی هے۔ تیسرے باب میں سوله حواشی و شروح کا ذکر هے۔ چوتھے باب میں علوم قرآنیه کی بتیس چھوٹی بڑی کتب سے متعارف کرایا گیا هے۔ اور پانچویں باب میں ان تریپن اهل علم کے سوانحی خاکے هیں، جنهوں نے تفسیر اور علوم قرآنیه سے متعلق کتابیں تحریر فرمائیں، لیکن فاضل مصنف کو ان کتب تک دسترس حاصل نہیں هوسکی۔ جب که کتابیات میں اردو، عربی ،فارسی اور انگریزی کی چون کتب کا ذکر هے۔

فاضل مصنف نے نہایت هی اهم موضوع پر قلم اٹھایا هے اور حتی‌المقدور یه کوشش کی هے که اهل علم کو برصغیر پاک و هند کے عربی زبان میں لکھے هوئے تفسیری ادب سے متعارف کرا سکیں۔ جو یقیناً قابل ستائش هے۔ تاهم اس سلسله میں چند باتیں ایسی هیں جن کی نشان دهی کرنا ضروری هے۔

۱۔ سب سے پہلے کتاب کے نام کا مسئله آتا هے۔ مصنف نے لفظ "هندوستانی" کو نام کا جزو بنا کر یه تاثر دینے کی کوشش هے که یه کارنامه صرف هندوستانی اهل علم نے انجام دیا۔ حالانکه اس میں بہت سے ایسے

مفسرین اور تفسیروں کا تذکرہ بھی ہے جو ان علاقوں میں لکھی گئیں جن کا تعلق پاکستان سے ہے۔ اور پاکستان ایک الگ خودمختار اور آزاد ملک ہے۔ اس لئے مناسب تھا کہ لفظ ''ھندوستانی،، کی بجائے لفظ برصغیر پاک و ھند یا ''مسلمانان ھند و پاکستان،، استعمال کیا جاتا۔ جیسا کہ پاکستانی مصنفین استعمال کرتے ھیں۔

۲۔ ڈاکٹر قدوائی صاحب نے تفسیر کی اقسام بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''لوگوں نے تفسیریں عام طور پر چار مختلف انداز پر لکھی ھیں۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے قرآن مجید کی تفسیر خود قرآن مجید ھی سے کی جائے . .

دوسرا یہ کہ احادیث صحیحہ کی روشنی میں تفسیر کی جائے . . . تیسرا یہ ہے کہ متکلمین کا انداز ھو۔ اور چوتھا یہ کہ تفسیر کے وقت ادب عربی اور علوم ادبیہ کو پیش نظر رکھا جائے۔(ص ۱۰۳)۔

یہ تحریر فرماتے وقت فاضل مصنف نے صوفیانہ طریقہ تفسیر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ خود مصنف نے اپنی زیر تبصرہ کتاب میں تفسیر ملتقط مصنفہ سید محمد حسن گیسودراز (۷۲۱ — ۸۲۸ھ) کو صوفیانہ طرز کی تفسیر قرار دیا ہے (ملاحظہ ھو ص ۳۰)۔

(۳) مصنف نے حوالہ جات اسی صفحہ کے زیریں حصہ میں تحریر فرمائے ھیں جس صفحے سے متعلق ھیں۔ تاکہ قاری عبارت کے ساتھ ساتھ حوالہ بھی دیکھتا چلا جائے یہ ایک اچھی بات ہے۔ لیکن انھوں نے حوالہ لکھنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہ تو جدید مسلمہ اصولوں کے مطابق ہے۔ اور نہ ھی بعض مقامات پر مکمل ہے۔ مثلاً صفحہ ۳۷ کے حواشی ملاحظہ فرمائیے۔ حوالہ نمبر ۱ کے تحت تفسیر حقانی کے ساتھ صفحہ درج نہیں ہے۔ اور نمبر ۳ کے تحت

نزهة الخواطر کا حوالہ اس طرح سے درج کیا ہے : نزهة ۳-۱۰٦ اور صفحہ ۱۲۸ پر اسی کتاب کا حوالہ اس طرح دیا ہے نزهة ج ۷ ص ۳۲۱ جب کہ صفحہ ۱۸۲ پر اسی کتاب کا حوالہ اس انداز میں تحریر فرمایا ہے نزهة ص ۷۰ ص ۵ - اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ فاضل مصنف ایک ہی کتاب کے حوالے کس طرح مختلف طریقوں سے درج کرتے ہیں - اور اس پر مستزادیہ کہ کتابیات میں جب نزهة الخواطر کا ذکر کیا ہے نو نہ ہی اس کا مطبع اور نہ ہی سن طباعت تحریر فرمایا ہے - حالانکہ یہ کتاب حیدرآباد دکن سے طبع ہوئی ہے۔ اسی طرح اعلام کے مصنف خیر الدین زرکلی کا نام نہیں لکھا -

۴ - فاضل مصنف نے جن مطبوعہ کتب کا ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے بارے میں یہ نہیں لکھا کہ وہ کب اور کہاں طبع ہوئیں - بس لفظ مطبوعہ لکھنے پر اکتفا کیا ہے - بہتر ہوتا کہ وہ دیگر کوائف بھی تحریر فرمادیتے -

۵ - ڈاکٹر محمد سالم صاحب نے اپنی زیر تبصرہ کتاب میں ۱۰٦ ایسے افراد اور کتب کا ذکر کیا ہے جن کا موضوع بحث قرآن مجید اور اس کے متعلقات ہیں - یہ ڈاکٹر صاحب کی بڑی ہمت ہے کہ انہوں نے اسقدر کثیر تعداد میں کتب اور مصنفین سے ہمیں متعارف کرایا ہے۔ تاہم اس میں چند ایک اضافے کرنے کی ضرورت ہے - اگر فاضل مصنف مناسب سمجھیں تو کتاب کی آئندہ طباعت کے وقت اس پر بھی غور فرما سکتے ہیں -

ا - الحاشية على انوار التنزیل مصنفہ ملا محمد صادق الحلوائی متوفی بعد از ۹۸۷ھ (ملاحظہ فرمائیے تذکرہ علمائے ہند ص ۲۴۴) اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے جس کا نمبر ۱٦۷۰ ہے -

ب - پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے نادر عربی مخطوطات کی ''فہرست مفصل،، کے مرتب قاضی عبدالنبی کوکب مرحوم نے محمد خازن بن عبدالکریم متوفی

بعد از ۱۱۰۰ھ کو برصغیر کا باشندہ قرار دیا ہے۔ اور ان کے "العاشیة علی انوار التنزیل" کا ذکر کیا ہے۔ جو صرف سورہ یسین کے حاشیہ پر مشتمل ہے۔ اس کا بھی ایک نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں (نمبر ۳۰۶۳) موجود ہے۔ (ملاحظہ ہو محولہ بالا کتاب ص ۲۲-۲۳)

ج۔ محمد بن عمر بن مبارک الشهیر بحرق الحضرمی المتوفی ۹۳۰ء کی متعلقات قرآن مجید پر مندرجہ ذیل رسائل پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں پائے جاتے ہیں۔

۱۔ الرسالة فی البحث و التحقیق عن اسم الحی والعلی العظیم و شرح آیة الکرسی (نمبر ۹۳۳ ورق ۵۷ ب تا ۶۰ الف)۔

۲۔ الرسالة فی شرح سورة الاخلاص نمبر ۹۳۳ ورق ۶۰ ب تا ۶۱ ب۔ بحرق الحضرمی پر جناب ڈاکٹر ظہور احمد اظہر صدر شعبہ عربی پنجاب یونیورسٹی کام کرتے رہتے ہیں۔ انھوں نے ان کی سوانح حیات المعارف ۱۹۷۱ اور بعض رسائل اورینٹل کالج میگزین میں تحقیق کے ساتھ شائع کئے ہیں۔

د۔ محمد بن حسن الصاغانی اللاهوری المتوفی ۶۵۰ھ کی ایک تصنیف. نظم عدد أی القرآن . . کا ذکر الدکتور سامی مکی العانی نے هدیة العارفین کے حوالے سے کیا ہے (ملاحظہ ہو مجلة کلیة الامام الاعظم العدد ص ۱۳۷) ۔

ہ۔ ملا عبد السلام لاهوری المتوفی ۱۰۳۷ھ نے تفسیر بیضاوی پر برجستہ حواشی لکھے (ملاحظہ ہو نقوش لاهور نمبر ص ۴۸۲-۴۸۳)۔

و۔ مفتی محمد باقر لاهوری کی تفسیر القرآن الکریم کا ایک مکمل نسخہ پروفیسر احمد حسن قلعداری زمیندارہ کالج گجرات کے ذاتی کتب خانہ میں موجود ہے۔ جسے پروفیسر موصوف تحقیق کے ساتھ طبع کرانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ مفتی محمد باقر اور ان کی تفسیر کے بارے میں ایک مقالہ جناب ڈاکٹر

امین اللہ وثیر نے اورینٹل کالج میگزین کے لئے ۱۹۷۳ میں تحریر فرمایا تھا۔

ز۔ محمد بن شریف بن ملا عصمت اللہ المتوفی ۱۰۷۰ھ نے نو عمری میں بیضاوی پر حاشیہ لکھا تھا۔ جسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ (ملاحظہ ہو نقوش لاہور نمبر ص ۵۱۷)

ک ۔ مولوی جان محمد لاہوری (۱۱۹۳-۱۲۶۸ھ) نے زبدۃ التفاسیر لکھی تھی۔

ل۔ مولوی محمد دین خوقی المتوفی بعد از ۱۲۹۰ھ نے فتح العظیم کے نام سے قرآن حکیم کی تفسیر تحریر فرمائی تھی (نقوش لاہور نمبر ص ۵۳٦)

(٦) کتاب میں زبان و بیان کی خامیاں جا بجا کھٹکتی ہیں اور اسی طرح کتابت کی بھی بہت سی اغلاط تصحیح طلب ہیں۔

ان تمام امور کے باوجود کتاب بہت مفید اور اردو زبان میں ایک اچھا اضافہ ہے ۔ قیمت بھی معقول ہے ۔

(محمد طفیل)

— ★ —

اعــلان

ادارهٔ تحقیقات اسلامی نے حال ھی میں کتب خانے کے اندر شعبهٔ مجلات قائم کیا ھے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رھے ھیں۔ ھم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاھتے ھیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ھوں، از راہ کرم شعبهٔ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں۔ مکمل جلدیں ھمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ھوں گی۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانہ ھے، اس میں مندرجہ ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ھیں۔ علم دوست حضرات سے التماس ھے کہ وہ ان کتابوں کے حصول میں ھماری مدد کریں اور از راہ کرم لائبریرین ادارہ سے رابطہ قائم کریں۔

مطلوبہ کتابیں یہ ھیں۔

۱۔ نزهة الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷

۲۔ الذریعه از آقا بزرگ تهرانی ۔ جلدیں ۸، ۱۵-۱۷، ۱۹، ۲۱ تا آخر

۳۔ أعیان الشیعه ازسید محسن الأمین ۔ جلدیں ۳۷-۴۰

۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار ۔جلدیں ۱-۳ ۸-۱۰ ۱۷ ۱۹۔

۵۔ تفسیر الحسنات از محمود احمد قادری ۔ جلدیں ۱، ۳

۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن ۔ جلدیں ۴ تا آخر۔

۷۔ بحارالانوار از اقاباقر مجلسی ۔ جلدیں ۱۱-۳۴، ۳۶ تا آخر۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

ہماری مطبوعات — مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد : ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد۔
آئیڈیل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد

پشاور : ایم جے۔ بکس انٹر نیشنل، ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی۔

راولپنڈی : بک سنٹر، صدر روڈ نزد فیروز سینما، صدر راولپنڈی۔
اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی۔

دینا : سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم۔

ڈیرہ نواب صاحب : عبدالغفور معصوم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب۔

خانیوال : کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال۔

سیالکوٹ : ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ سیالکوٹ۔

کراچی : ابوسعادیہ پاک اکیڈمی ۱۳۱/۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸
پاکستان لا ہاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰ کراچی۔
عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح روڈ، کراچی ۲۔

لاہور : اسلامک بک سروس، ۳۰ اردو بازار لاہور۔
حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور۔
فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور۔
کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور۔
سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوھاری گیٹ، لاہور۔
سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور۔
مکتبہ رشیدیہ، ۲۵ - شاہ عالم مارکیٹ، لاہور۔
مکتبہ تعمیر انسانیت - ۳۰ اردو بازار لاہور
مکتبہ تنویر القرآن ۱۹ اردو بازار لاہور

لودھراں : خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان۔

کوئٹہ : گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد۔

ماہنامہ

فکر و نظر

ليتفقهوا

THAT THEY MAY GAIN UNDERSTANDING IN FAITH

مئی ۱۹۷۸ء

ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ھالے پوتا

ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

مدیر

شرف الدین اصلاحی

رسالہ کے مندرجہ مضامین کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ بتیس روپئے	سہ ماہی آٹھ روپئے	فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس ـ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ـ اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد - ۱۰ | جمادی الثانیہ ۱۳۹۸ھ □ مئی ۱۹۷۸ء | شمارہ - ۱۱

فہرست

نظرات

ناظرین ! مئی کا شمارہ حاضر ہے۔ کوشش کے باوجود یہ شمارہ پیشتر پیش نہ کیا جا سکا۔ اس شمارے میں مولانا حمید الدین فراہی کے ''نظم قرآن،، کی دوسری قسط ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کو پڑھنے کے لئے امعان نظر کی ضرورت ہے۔ مولانا کے حالات زندگی سے باخبر اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ بمعنی عام مصنف نہیں تھے ، لکھنے کے لئے لکھنا ان کا شیوہ نہ تھا، کچھ لکھنے کے لئے وہ اس وقت تک قلم ہاتھ میں نہیں لیتے تھے جب تک کوئی بات شدت سے اس کی مقتضی نہ ہوتی۔ ان کی تصانیف تمام تر قرآن مجید سے متعلق ہیں۔ انھوں نے اس کو بطور مشن کے ایک خاص مقصد کے تحت اختیار کیا تھا۔ وہ مسلمانوں کے جملہ امراض کی علت العلل اس بات کو سمجھتے تھے کہ مسلمان دین سے دور جا پڑے ہیں اور دین سے دوری کا سبب یہ ہے کہ ان پر فہم قرآن کی راہ مسدود ہو گئی ہے اور جب تک یہ راہ باز نہیں ہوتی اصلاح حال کی کوئی تدبیر کار گر نہ ہوگی۔ مولانا کے نزدیک ''نظم،، فہم قرآن کی کلید ہے۔ قرآن حکیم کے مطالب کا صحیح فہم اسی طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ نظم کو رہنما بنایا جائے۔

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مضمون کا موضوع بہت اہم ہے۔ عہد نبوت میں مسلمانوں کا تصور تعلیم کیا تھا، تعلیم کے معاملے میں ان کی ترجیحات کیا تھیں، اور امتداد زمانہ کے ساتھ وہ تصور کس طرح دھندلا گیا اور اب ان کی ترجیحات کیا ہیں، اس زاویے سے مضمون کو پڑھا جائے اور پڑھ کر سوچا

بھی جائے تو شاید زیادہ مفید ہو۔

میثاق مدینہ میں میثاق کی استنادی حیثیت کی تحقیق کے علاوہ ایک بحث طلب مسئلہ وہ شق ہے جس میں ''امت،، کا لفظ وارد ہوا ہے۔ لفظ امت کو بنیاد بنا کر بعض ایسے نتائج بھی اخذ کئے جا سکتے ہیں جو حصار ملت کو منہدم کرنے کے مترادف ہو سکتے ہیں۔ فاضل مضمون نگار اس نکتے کو واضح کر کے قاری کو کسی نتیجے تک پہنچاتے تو مضمون کی افادیت بڑھ جاتی۔

ڈاکٹر جمیل کا موضوع ادبی ہے۔ انھوں نے عباسی دور کے ایک عربی شاعر کو متعارف کرایا ہے۔ عربی شاعری میں ابو العتاھیہ کو اس لحاظ سے ایک منفرد مقام حاصل ہے کہ اس کے ہاں شاعری لھو و لعب کا نام نہیں۔ عربی کی عام شاعری کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ ابو العتاھیہ کی شاعری مستثنیات میں سے ہے۔ ابو العتاھیہ اکثر دینی مدارس کے نصاب میں اسی جہت سے داخل ہے۔ اس کے یہاں اس قسم کے اشعار بھی ملتے ہیں۔

و فی کل شئی لہ آیۃ   تدل علی اللہ الواحد

(ہر چیز میں اس کی نشانی ہے جو بتاتی ہے کہ وہ ایک ہے)

ڈاکٹر جمیل نے شاعری پر تبصرہ کا حصہ تشنہ چھوڑ دیا ہے۔ انھوں نے غالباً ابو العتاھیہ کا دیوان نہیں دیکھا۔ ثانوی ذرائع سے کچھ چیزیں لے لی ہیں۔

★★★★

نظم قرآن

(۲)

تالیف : حمید الدین فراہی

ترجمہ : شرف الدین اصلاحی

۳ - علم نظام سے بے اعتنائی کے اسباب:

(۱) علم نظام سے بے اعتنائی برتنے والوں کے خیالات میں سب سے زیادہ ضرر رساں خیال یہ ہے کہ علم نظام مشکل، دشوار اور پر خطر ہونے کے باوجود دین کے اہم معاملات میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کیا ضرورت ہے کہ نسبۃً اہم اور زیادہ مفید کاموں کو چھوڑ کر اس پر توجہ صرف کی جائے۔ صحیح حدیث میں آتا ہے من حسن اسلام المرأ ترك ما لا یعنیه ''اچھا اسلام یہ ہے کہ انسان لایعنی باتوں سے اجتناب کرے،،۔ نظم کلام میں لطیف نکتوں کی تلاش اور اس کے اندر بلاغت کے پہلوؤں کی جستجو فرصت کا مشغلہ ہے۔ جو شخص اسے ایک ضروری علم کا درجہ دیتا ہے اور طالب علموں کو اس میں منہمک ہونے کی تلقین کرتا ہے وہ دوسرے ضروری کاموں سے انہیں روکتا ہے، صورت حال کو بگاڑتا ہے اور نظام تعلیم کو خراب کرتا ہے۔ اس شبہہ کا اظہار بعض ایسے لوگوں نے بھی کیا ہے جو قرآن مجید میں نظم کے وجود کے تو قائل ہیں لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ قرآن صرف اس لئے نازل ہوا ہے تاکہ اس پر عمل کیا جائے اور اس کے نور سے ہدایت حاصل کی جائے، نہ اس لئے کہ اس میں باریکیاں اور بلاغت کے نکتے تلاش کرنے کا شغل اختیار کیا جائے۔ یہ خیال صحیح نہیں۔ تم کو معلوم

ہے کہ باطل اپنے کام سے غافل نہیں اور اپنے شکار تک پہنچنے کی راہ تلاش کرھی لیتا ہے۔ اگر تم ایک شگاف بند کرتے ہو تو وہ دوسری طرف سے تم پر حملہ آور ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

(۲) اس میں شک نہیں کہ اس بات کا کہنے والا ہمارا مدعا نہیں سمجھا۔ بلاغت کی باریکیاں اور اعجاز کلام کی صورتیں نہ مقصود بالذات ہیں اور نہ ہی کوئی نصب‌العین جسے حاصل کیا جائے۔ بلکہ نظم کلام اور آیات کے معانی میں ربط و تعلق کا معلوم کرنا بھی فی نفسہ ہمارا مطلوب نہیں۔ یہ تمام باتیں ضمنی ہیں۔ اصل مقصود قرآن کے معنی میں غور کرنا ہے جو اس کے کسی بیان سے متبادر ہوتا ہے۔ اور نظم کا علم تو فقط اس معنی تک پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے۔ تو کیا تم سمجھتے ہو کہ تم اس علم سے بے نیاز ہو سکتے ہو اور یہ کہ حکمت، نور اور شفا کے جو چشمے اللہ تعالی نے تمہارے لئے اتارے ہیں تم کو ان کی ضرورت نہیں۔ اور کیا تم اس پر راضی ہو کہ تمہارا شمار ان لوگوں میں ہو جو یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ کے اوامر و نواہی جاننے کے لئے فقہ کی کتابیں کافی ہیں اب ہمیں قرآن کی ضرورت نہیں۔ کیا ایسا نہیں کہ ظاہری احکام کا تعلق عقائد اور نیتوں سے ہے اور عقائد اور نیتوں کا تعلق اخلاق کے باطنی پہلوؤں سے ہے۔ اور اسی طرح افراد کا ٹھیک ہونا جماعت کے ٹھیک ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ حکمت و تدبیر کے ایسے اصولوں کے تحت ہوتا ہے جو مشکل سے نظر آتے ہیں۔ اور جب معاملات بالکل ٹھیک ہوں، جس طرح کہ انسانی مزاج کی اصل بیماری نہیں صحت ہے، اس وقت اصول اصلاح، تربیت اخلاق اور نیتوں کی درستی کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن جب فساد پھیل جائے اور عقائد بگڑ جائیں اور دل خراب ہوجائیں اور ملت کا شیرازہ بکھر جائے اور شریعت کا نظام ابتر ہوجائے اور بدعات اور خواہشات نفس کا زور ہو اور بدی کی قوتیں غالب

آجائیں، اس وقت ہمیں حکمت الہی کی ضرورت ہوتی ہے اور ناگزیر ہوجاتا ہے کہ شفا کا طریقہ معلوم کیا جائے اور دین میں افتراق و تشتت کے فتنوں سے نکلنے کی کوشش کی جائے۔ جب راستہ الجھ کر مشتبہ ہوجائے اور ہر شخص اپنی رائے میں مست اور مگن ہو اور جہل اپنے قدم جمالے اور قرآن حکیم جس کو اللہ تعالے نے نور اور شفا سے متعارف کرایا ہے اس سے لوگ ہدایت حاصل کرنا چھوڑدیں اور اس حکمت سے آنکھیں بند کرلیں جو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں رکھ دی ہے، جب حالت یہ ہو تو کیا اس حکمت سے وہ شخص بہرہ اندوز ہو سکتا ہے جو قرآن مجید سے اس طرح گزر جائے جس طرح کہ تیز رفتار شہسوار یا باد صرصر گزر جاتی ہے ؟ اگر یہ بات نہیں تھی تو اللہ تعالی نے ہمیں اپنی کتاب میں تدبر اور اپنی آیات میں تفکر کا حکم کیوں دیا۔ اور اگر اس کے اندر چھپے ہوئے معارف نہیں ہیں تو اس میں تدبر و تفکر سے کیا حاصل۔ اور اگر تمہارا یہ خیال ہو کہ معارف سارے کے سارے پورے جملوں میں رکھے ہوئے ہیں، جو ان جملوں کو سمجھ لے گا وہ ان باتوں کو بھی پالے گا جو ان جملوں کے اندر پوشیدہ ہیں، وہ ان کے نظام کو سمجھے یا نہ سمجھے، جس طرح موتی کسی شخص کے کے پاس ہوں تو اس کے لئے ان کو لڑی میں پرونا آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ اصل قدر و قیمت تو ان موتیوں کی ہے، وہ چاہے ان کو پروئے چاہے ویسے ہی رہنے دے۔ تو تم کو ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس خیال سے ظاہر ہوتا ہے کہ تم کو اس بات کی خبر نہیں کہ کسی مرکب شئ کے اندر نظم اور ترکیب کے عمل کو کیا اہمیت حاصل ہے۔ خاص کر کلام کے اندر اور خاص کر اس قرآن حکیم کے اندر۔ تو ہم کہتے ہیں اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

(۳) تمہارے چاروں طرف اور اوپر نیچے اس پھیلی ہوئی کائنات میں

جو کچھ ہے اس پر نظر ڈالو۔ تم دیکھوگے کہ اس کی ہر چیز مرکب ہے اور اس طرح بنائی گئی ہے کہ تم اس سے فائدہ اور تمتع حاصل کرسکو۔ اور تم یہ بھی دیکھو گے کہ اس کے فوائد اور محاسن میں ترکیب کا بڑا حصہ ہے۔ بلکہ تم چاہو تو یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ ترکیب ہی ہر شئ کی اصل ماہیت اور اس کے وجود کی حقیقت ہے۔ ترکیب کو اس سے جدا کر دو وہ شئ لا شئ میں بدل جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ صنعت اور اس کا کمال اگر کسی چیز میں ہے تو ترکیب کے توازن میں ہے۔ ترکیب کے حسن وقبح اور ضعف و قوت کے مطابق ہی صانع کی تعریف یا تنقیص کی جاتی ہے۔ اسی طرح ہر عمل اور ہر تدبیر کو اس کی ترکیب ہی کی جہت سے کامیاب یا ناکام کہا جائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ اصل بات یہی ہے اور یہ اہل دانش سے پوشیدہ نہیں۔

اگر یہ بات تم پر واضح ہوگئی تو اب تمہیں یہ دیکھنا چاہئے کہ کلام کے اندر ترکیب کا کیا مقام ہے۔ کیونکہ کلام نام ہی ایسے مرکب کا ہے جس کے بعض اجزاء بعض کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں۔ اور یہ ترکیب ہی ہے جس کی وجہ سے وہ بامعنی بنتا ہے۔ کیونکہ یہ اس کی ترکیبی ہیئت ہی ہے جو اس کے معنی متعین کرتی ہے۔ کیا تم لفظ مفرد میں اس کو نہیں دیکھتے کہ وہ بامعنی کلمہ اس لئے بنا کہ اس کے حروف ایک خاص ترتیب پر رکھے گئے۔ اور یہی حال ایک جملے میں کلمات کی ترکیب کا ہے۔ کیونکہ وہ جملہ ایک خاص معنی کا حامل اسی لئے بنا کہ اس کے کلمات ایک مخصوص ترکیب کے ساتھ رکھ دئیے گئے ہیں۔ یہی صورت حال جملوں کی ترکیب میں بھی ہوتی ہے۔ خاص ترتیب سے جملوں کی ترکیب انہیں ایک عمدہ کلام یا ایک عجیب بات یا ایک برہان قاطع یا ایسی حکمت بالغہ بنادیتی ہے جو فنون بلاغت اور وجوہ فصاحت سے پر ہو۔

اس میں شک نہیں کہ لفظ کے ساتھ لفظ کی ترکیب سے ایک معنی وجود میں آتا ہے لیکن اس معنی کا اس معنی سے کیا تعلق جو تمہیں جملے کے ساتھ جملے کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک دوسری ترکیب پر مشتمل جملوں کے ایک مجموعے کو لیں تو اس میں ایک ایسی بات ہوگی جو اس ترکیب کے الگ الگ اجزاء میں نہیں ہوگی۔ تو ثابت ہوا کہ کلام فقط اپنے نظام سے ہے۔ کیونکہ اگر وہ محاسن سے آراستہ ہوتا ہے یا بلاغت کی انتہا کو پہنچتا ہے تو محض اپنے اجزاء کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنے نظم اور مناسب ترتیب کی وجہ سے۔ پس جو شخص چاہتا ہے کہ کلام کے حسن بیان سے، اس کی قوت استدلال سے، اور دلوں میں اس کی تاثیر سے، اور چھپی ہوئی حکمت پر اس کی دلالت سے، آگاہی حاصل کرے تو ضروری ہے کہ وہ شخص اس چیز کو کلام کے جملوں کی ترکیب سے آگاہی کے ذریعہ تلاش کرے۔ کیونکہ یہ چیز کلام کو اس کے معانی کے موقع و محل اور ان کی ترتیب ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

اگر ہمارے بیان پر تم کو اب بھی شک ہے یا تم مزید اطمینان اور وضاحت چاہتے ہو تو کسی ایسے بلیغ خطبے کو لو جو ترغیب، ترہیب، حکم، ضرب المثل، حجت اور استدلال پر مشتمل ہو۔ پھر اس خطبے سے نظام کو الگ کردو اور موقع محل کا لحاظ کئے بغیر آگے پیچھے کردو پھر دیکھو کہ اس میں موجود باتوں، مثلاً دعوی اور اس کی دلیل کا باہمی قرب، تمہیدی مقدمات سے مقصود نتائج تک پہنچنے کا عمل، اور اقتضائے حال کی وضاحت، ان میں سے اکثر باتیں کس طرح رخصت ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح اس خطبے میں حسن بیان اور کمال بلاغت کے جتنے محاسن ہیں وہ یکسر ختم ہوجائیں گے۔ اور وہ تمام مطالب اور فوائد بھی ناپید ہو جائیں گے جو بلاغت کا پتا دیتے ہیں۔ یا کسی پیدا ہونے والے شبہے کا اس میں جو حل پوشیدہ ہے یا اس کے اندر تاریخی

یا اخلاقی یا حکمت سے تعلق رکھنے والے حقائق و معارف کی طرف جو اشارات ہیں وہ بھی باقی نہیں رہیں گے۔ بسا اوقات اس خطبے کا کوئی معمولی جز بے شمار معارف اور عظیم الشان اصولوں کا سر چشمہ ہوتا ہے۔ پس اگر تم اس خطبے کو اس کے نظام سے خالی کردو گے تو تمہارے پاس مجذوب کی بڑ کے سوا کچھ نہیں باقی رہے گا۔

٥ - بعض شبہات کا ازالہ

تذکرہ :

بعض علماء نے اس غلط خیال کا اظہار کیا ہے کہ کلام منظم جو ایک خاص عمود اور مرکزی نقطہ کی طرف لے جائے اہل عرب کا معروف طریقہ نہیں۔ کیونکہ تم دیکھو گے کہ ان کی شاعری میں بڑی بے ربطی ہے۔ اگر قرآن حکیم ان کے اسلوب سے ہٹ کے کوئی اسلوب اختیار کرتا تو یہ ان پر گراں ہوتا۔ یہ خیال سرتا سر غلط اور بے بنیاد ہے۔ اس لئے کہ اہل عرب شعرو شاعری سے لہو و لعب کا کام لیتے تھے۔ زندگی کے بلند اور عظیم کارناموں میں اس کا شمار نہیں کرتے تھے۔ البتہ وہ حکماء کی عظمت کے قائل تھے اور حکمت و بصیرت پر مشتمل خطبات کو دل سے پسند کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شرفاء شعر کہنے اور اس کی طرف اپنی نسبت کو ناپسند کرتے تھے۔ حکمت اور ضرب المثل کے مقابلے میں وہ شعر کا استعمال بادل ناخواستہ علی سبیل التنزل کرتے تھے۔ محض وزن اور بندش الفاظ پر شعر کا اطلاق ہوتا بھی نہیں۔ شعر کے موضوعات بھی وہی ہیں جو غیر سنجیدہ فنون کے ہیں جن میں مزاح اور طرب و نشاط کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ تو شعر بہرحال لہو و لعب کی بات ہے۔ اگر کوئی شخص ان موضوعات سے ہٹ کر شعر موزوں کرتا ہے تو اس کو شاعر نہیں کہا جائے گا وہ فقط ناظم ہے۔ شعر کی حقیقت کا یہی

معروف پہلو پیش نظر تھا جس کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''ان من الشعر لحکمۃ و ان من البیان لسحرا،، بے شک کوئی کوئی شعر سراپا حکمت ہوتا ہے اور بعض بیان جادو کا اثر رکھتے ہیں۔ یعنی ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی کو شعر کی آلودگی سے پاک رکھا۔ ارشاد ہے (وما علمناہ الشعر و ما ینبغی لہ ان ھو الا ذکر و قرآن مبین لینذر من کان حیا و یحق القول علی الکفرین) اور ہم نے اسے شعر کی تعلیم نہیں دی اور یہ اس کے شایان شان نہیں تھا۔ وہ تو فقط ذکر اور قرآن مبین ہے تاکہ جس میں زندگی ہو اسے ڈرائے اور کافروں پر (اتمام حجت کے بعد) حق بات یعنی عذاب کو ثابت کردے۔ (سورہ یٰسین آیت ۶۹ - ۷۰)۔

اگر شعر اور بیان کا یہ فرق تم پر واضح ہوگیا اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ شعرائے عرب کا بیشتر عظیم کلام شعر نہیں ہے تو کیا اس کے بعد بھی تم کہو گے کہ قرآن مجید شعر کے اسلوب میں نازل ہوا ہے اور یہ کہ وہ شعر کی طرح علیحدہ علیحدہ اور غیر مربوط ہے۔ تم دیکھتے نہیں کس طرح اللہ تعالی نے اس بات کو شعراء کی برائیوں میں شمار کیا ہے۔ اور اس کا ذکر جھوٹ سے پہلے کیا ہے، جب کہ جھوٹ کی برائی ظاہر ہے۔ یہ بتادیا کہ جو بات مقصد، عمود اور نظام سے عاری ہو وہ کہنے والے کی حماقت پر دلالت کرتی ہے۔ (ألم تر أنھم فی کل وادیھیمون و أنھم یقولون مالا یفعلون تم نے دیکھا نہیں کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو کرتے نہیں۔) سورہ شعراء آیت ۲۲۵، ۲۲۶۔ مختلف وادیوں میں بھٹکنا بے مقصد و بے نظام بات کرنے کے سوا اور کیا ہے۔ اور عقل کے لئے اس میں کوئی کشش نہیں۔ البتہ نفس کو اکثر لھو و لعب اور بے فکری

سے رغبت ہوتی ہے اس لئے وہ اس کی طرف مائل ہوتا ہے، جس طرح کہ شراب نغمہ اور دوسرے ایسے مشاغل کی طرف مائل ہوتا ہے جو کہ اس کو فکر اور تردد سے غافل بنا دیتے ہیں۔ اور یہ کوئی علاج نہیں بلکہ خود ایک مرض ہے۔ . . . بیاض

۶۔ نظم کے انکار کی وجہ

قرآن مجید میں نظم کے وجود کا انکار جس کسی نے بھی کیا اپنی مرضی کے خلاف ہی کیا۔ اگر وہ مجبور نہ ہوتا تو اس انکار سے کنارہ کشی اختیار کرتا۔ اس لئے کہ کوئی بھی صاحب عقل اس بات کو گوارا نہیں کرے گا کہ وہ لوگوں میں اپنا ایسا کلام چھوڑے جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ وہ بے ربط و نظام ہے۔ بلکہ اگر ایک زمانے کے بعد اسے پتا چلے کہ اس میں ذرا بھی نظم کی خرابی ہے تو وہ فوراً اس پر نظر ثانی کرے گا اور جس قدر ممکن ہوگا اس کو درست کرے گا۔ یہ تو اس کا معاملہ اپنے ساتھ ہوگا۔ اسی طرح وہ اپنے علاوہ کسی ایسے شخص پر بھی اس کی تہمت نہیں لگائے گا جس کی نسبت اچھے خیالات رکھتا ہو۔ صرف اس وقت اس پر تہمت لگائے گا جبکہ وہ اس کے سمجھنے سے قاصر رہے اور خود کو قاصر کہنے سے گریز کرے۔ ایسی صورت میں البتہ وہ قائل پر بے ہنری اور خامی کا الزام لگا دے گا۔ یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلام کسی مخلوق کا ہو۔ لیکن اگر کلام خدائے بزرگ و برتر کا ہو اور وہ ترتیب نزول کے مطابق نہیں، بر عکس محفوظ و مرتب ہو۔ اور اس کو ایک امانت دار فرشتہ ایک نبی کریمؐ کے پاس لایا ہو جو فصاحت اور بیان میں مشہور قوم کا ایک فرد ہونے کے علاوہ خود بھی فصیح اللسان ہو، اور اس نے اسے بار بار پڑھا ہو، اور اس میں شک نہ ہو کہ کسی چیز کی خوبی اور نفع اس کے اجزاء کے تناسب میں ودیعت کیا گیا

ہوتا ہے، خاص کر بلیغ کلام، اور علی الخصوص جب کہ بلغائے وقت کو اس کا چیلنج دیا گیا ہو اور وہ اس جیسا کلام لانے سے عاجز رہے ہوں، حتی کہ ایک سورہ بھی وہ نہ لاسکے ہوں، جب حال یہ ہو تو میں نہیں جانتا کہ کوئی گمان کرنے والا، جب کہ وہ اللہ اور اس کی وحی پر ایمان لانے والوں اور مسلمانوں میں سے ہو، اس کے متعلق کس طرح یہ گمان کر سکتا ہے کہ وہ کلام حسن نظام سے خالی ہے۔ ہم نے مناسب مقام پر تفصیل سے ایسے دلائل بیان کردئیے ہیں جو اس قسم کے بعید از حقیقت خیال کا سد باب کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس مقام پر اس کی طرف اشارہ ہی مقصود ہے۔

جب بات یوں ہے تو اس میں شک نہیں کرنا چاہئیے کہ جو لوگ قرآن مجید میں نظم کی عدم موجودگی کی طرف گئے انہیں خاص اسباب نے اس طرف جانے پر مجبور کیا۔ ہم ان میں سے بعض اسباب کو یہاں بیان کریں گے۔ تاکہ تم ان کے عذر کو سمجھو اور ان کے ساتھ اپنے حسن ظن کو قائم رکھو اور تقلید محض سے نکل کر حق کی طرف آؤ جو اطمینان کا گہوارہ ہے۔ ارباب عقل و دانش جب کسی نامانوس رائے کی طرف جاتے ہیں تو ان کا مقصد کسی زیادہ نامانوس رائے سے بچنا ہوتا ہے۔ جو شخص یہ نہیں جانتا وہ یا تو ان سے بدگمان ہوکر اپنے اوپر استفادہ کا دروازہ بند کرلے گا یا ایک ایسے مسئلے میں ان کی تقلید کرے گا جس کا فساد ظاہر ہے۔ اس تقلید کے نتیجے میں وہ آنکھ کان بند کرلے گا اور واضح سے واضح دلیل بھی سننے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ان اکابر سے بدظن ہونے کی نسبت تمہارے دلائل کی طرف سے بدگمان ہونا زیادہ آسان ہوگا۔ اور اگر تم بعض اکابر کے حوالے سے کوئی ایسی بات کہوگے جو حق سے مطابقت رکھتی ہو تو بھی بات اس پر واضح نہیں ہوگی، اور وہ زیادہ تر اسی راستے کی پیروی

سے رغبت ہوتی ہے اس لئے وہ اس کی طرف مائل ہوتا ہے، جس طرح کہ شراب نغمہ اور دوسرے ایسے مشاغل کی طرف مائل ہوتا ہے جو کہ اس کو فکر اور تردد سے غافل بنا دیتے ہیں۔ اور یہ کوئی علاج نہیں بلکہ خود ایک مرض ہے۔ . . . بیاض

۶ - نظم کے انکار کی وجہ

قرآن مجید میں نظم کے وجود کا انکار جس کسی نے بھی کیا اپنی مرضی کے خلاف ہی کیا۔ اگر وہ مجبور نہ ہوتا تو اس انکار سے کنارہ کشی اختیار کرتا۔ اس لئے کہ کوئی بھی صاحب عقل اس بات کو گوارا نہیں کرے گا کہ وہ لوگوں میں اپنا ایسا کلام چھوڑے جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ وہ بے ربط و نظام ہے۔ بلکہ اگر ایک زمانے کے بعد اسے پتا چلے کہ اس میں ذرا بھی نظم کی خرابی ہے تو وہ فوراً اس پر نظر ثانی کرے گا اور جس قدر ممکن ہوگا اس کو درست کرے گا۔ یہ تو اس کا معاملہ اپنے ساتھ ہوگا۔ اسی طرح وہ اپنے علاوہ کسی ایسے شخص پر بھی اس کی تہمت نہیں لگائے گا جس کی نسبت اچھے خیالات رکھتا ہو۔ صرف اس وقت اس پر تہمت لگائے گا جبکہ وہ اس کے سمجھنے سے قاصر رہے اور خود کو قاصر کہنے سے گریز کرے۔ ایسی صورت میں البتہ وہ قائل پر بے ہنری اور خامی کا الزام لگا دے گا۔ یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلام کسی مخلوق کا ہو۔ لیکن اگر کلام خدائے بزرگ و برتر کا ہو اور وہ ترتیب نزول کے مطابق نہیں، بر عکس محفوظ و مرتب ہو۔ اور اس کو ایک امانت دار فرشتہ ایک نبی کریم کے پاس لایا ہو جو فصاحت اور بیان میں مشہور قوم کا ایک فرد ہونے کے علاوہ خود بھی فصیح اللسان ہو، اور اس نے اسے بار بار پڑھا ہو، اور اس میں شک نہ ہو کہ کسی چیز کی خوبی اور نفع اس کے اجزاء کے تناسب میں ودیعت کیا گیا

ہوتا ہے، خاص کر بلیغ کلام، اور علی الخصوص جب کہ بلغائے وقت کو اس کا چیلنج دیا گیا ہو اور وہ اس جیسا کلام لانے سے عاجز رہے ہوں، حتی کہ ایک سورہ بھی وہ نہ لاسکے ہوں، جب حال یہ ہو تو میں نہیں جانتا کہ کوئی گمان کرنے والا، جب کہ وہ اللہ اور اس کی وحی پر ایمان لانے والوں اور مسلمانوں میں سے ہو، اس کے متعلق کس طرح یہ گمان کر سکتا ہے کہ وہ کلام حسن نظام سے خالی ہے۔ ہم نے مناسب مقام پر تفصیل سے ایسے دلائل بیان کردئیے ہیں جو اس قسم کے بعید از حقیقت خیال کا سد باب کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس مقام پر اس کی طرف اشارہ ہی مقصود ہے۔

جب بات یوں ہے تو اس میں شک نہیں کرنا چاہئیے کہ جو لوگ قرآن مجید میں نظم کی عدم موجودگی کی طرف گئے انہیں خاص اسباب نے اس طرف جانے پر مجبور کیا۔ ہم ان میں سے بعض اسباب کو یہاں بیان کریں گے۔ تاکہ تم ان کے عذر کو سمجھو اور ان کے ساتھ اپنے حسن ظن کو قائم رکھو اور تقلید محض سے نکل کر حق کی طرف آؤ جو اطمینان کا گہوارہ ہے۔ ارباب عقل و دانش جب کسی نامانوس رائے کی طرف جاتے ہیں تو ان کا مقصد کسی زیادہ نامانوس رائے سے بچنا ہوتا ہے۔ جو شخص یہ نہیں جانتا وہ یا تو ان سے بدگمان ہوکر اپنے اوپر استفادہ کا دروازہ بند کرلے گا یا ایک ایسے مسئلے میں ان کی تقلید کرے گا جس کا فساد ظاہر ہے۔ اس تقلید کے نتیجے میں وہ آنکھ کان بند کرلے گا اور واضح سے واضح دلیل بھی سننے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ان اکابر سے بدظن ہونے کی نسبت تمہارے دلائل کی طرف سے بدگمان ہونا زیادہ آسان ہوگا۔ اور اگر تم بعض اکابر کے حوالے سے کوئی ایسی بات کہو گے جو حق سے مطابقت رکھتی ہو تو بھی بات اس پر واضح نہیں ہوگی، اور وہ زیادہ تر اسی راستے کی پیروی

کرے گا جس پر اکثریت ہوگی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ بعض ان اسباب کا
ذکر کردیا جائے جو نظم قرآن پر یقین سے مانع آتے ہیں باوجودیکہ نظم کے
دلائل بہت واضح ہیں۔ سوہم کہتے ہیں اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

پہلا سبب : اور وہ سب سے قوی ہے، اللہ کے کلام کو ہر عیب اور
ہر نقص سے بری کرنا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن مجید میں اکثر مقامات
پر نظم بالکل ظاہر ہے۔ لیکن اگر وہ یہ دعوی کرتے کہ پورا قرآن منظم ہے
اور اس میں نظم کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے تو متعدد مقامات پر انہیں
مجبوراً نظم کا انکار کرنا پڑتا کیونکہ ان مقامات کا نظم مخفی اور مشکل ہے۔
چنانچہ اپنے فہم کی نارسائی کا اعتراف کرنے کی بجائے انھوں نے اس مسلک
ہی کو ترک کر دیا۔ قرآن مجید میں بعض باتیں انہیں اصول نظم کے خلاف
نظر آئیں اور انھوں نے یقین کر لیا کہ ان میں سرے سے کسی نظم کا تصور
ہی ممکن نہیں۔ جیسا کہ تم اس آیت میں دیکھتے ہو (حافظوا علی الصلوات
والصلوۃ الوسطی و قوموا للہ قانتین نمازوں کی حفاظت کرو خاصکر بیچ والی
نماز کی اور اللہ کے لئے عاجزی سے کھڑے ہو۔) سورہ بقرہ آیت ۲۳۸۔ کیونکہ
یہ آیت عورتوں سے متعلق مسائل کے مسلسل ذکر کے درمیان میں آتی ہے۔
پھر اس کے بعد دوبارہ وہی ذکر شروع ہوجاتا ہے۔ اگر یہ آیت نہ ہوتی
تو بیان میں انتہائی درجے کا ربط و تسلسل ہوتا۔ مفسرین میں سے جن لوگوں
نے اس آیت کی مناسبت بیان کی ہے انھوں نے ایسی کوئی بات بیان نہیں کی
جسے کوئی انصاف پسند اور سلیم الطبع انسان قبول کرنے کے لئے تیار ہو۔
جو لوگ قرآن میں نظم کے وجود کو مانتے ہیں ان میں سے بعض نے البتہ
اسے اپنے فہم کی نارسائی کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ طریقہ زیادہ احتیاط
کا ہے۔ اور میرے سامنے سے اس پر پڑا ہوا پردہ سالوں کے غور و خوض کے

بعد هٹا ۔ پس شکر ہے اللہ تعالی کا جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے (وما کنا لنهتدی لولا ان هدانااللہ اور ہمیں یہ ہدایت نہ ملتی ، اگر اللہ تعالی ہماری رہنمائی نہ کرتا ۔) سورہ اعراف آیت ۱۳ ۔

دوسرا سبب : اور وہ پہلے سبب سے کمتر نہیں ہے ۔ لیکن دونوں میں ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ پہلے کا تعلق مصنفین سے ہے جب کہ دوسرے کا تعلق ان کا کلام پڑھنے والوں سے ہے ۔ جو لوگ قرآن مجید میں نظم کے وجود کو مانتے ہیں ان میں سے اکثر، جیسے کہ امام رازی رحمہ‌اللہ، باوجودیکہ عقلی علوم اور فہم و ذکاء میں بظاہر وہ بہت آگے ہیں، اس مشکل مسئلے میں ایسی رائے پر قناعت کر گئے جو تارعنکبوت سے زیادہ کمزور ہے ۔ ان کی بحث کو جو پڑھے گا وہ یقیناً یہی کہے گا کہ اگر نظم یہی تھا جیسا کہ اس متبحر امام اور اس جیسے دوسرے علماء کا دعویٰ ہے تو اس پر مخفی کیوں رہا جب کہ اس نے اس میں غور و خوض بھی کیا ۔ اور چونکہ وہ اور ان کے علاوہ لوگ اس مسئلے میں کمزور باتیں ہی پیش کرتے ہیں اس لئے ان لوگوں کے بعد کسی شخص کے لئے اس میں ہمت آزمائی کی گنجائش نہیں باقی رہتی ۔ اس صورت میں وہ یا تو وجود نظم کے موقف پر قائم رہتے ہوئے اس کے علم سے مایوس ہوکر اس کا دروازہ بند کردے گا، اور اس کے بعد اگر کسی کو اس کی طرف بلاتے ہوئے سنے گا تو اس کی طرف توجہ نہیں دے گا، اور یا ایسی رائے کا سہارا لے گا جو اس کے خیال میں بے خطر اور زیادہ محفوظ ہوگی ۔ اور وہ یہ کہ قرآن نازل ہی ہوا ہے تھوڑا تھوڑا اور ٹکڑے ٹکڑے کر کے، اس لئے اس میں سرے سے کسی نظم کی تلاش ہی نہ کی جائے(۱) ۔

تیسرا سبب : قرآن مجید کی تاویل میں آراء کی بہتات، اختلافات اور قیل و قال کی کثرت ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نظم کا راستہ وحدت

کا واسطہ ہے۔ اس راستے سے کلام کا ایک ہی مفہوم ہو سکتا ہے۔ کسی آیت کی ایک سے زیادہ تاویلات نہیں ہو سکتیں۔ تاویلات جتنی زیادہ ہوں گی نظم کے استنباط کا کام اتنا ہی دشوار ہوگا۔ جو شخص ان متضاد تاویلات اور متناقض آراء و اقوال کو دیکھے گا وہ حیران و پریشان ہوگا۔ اور اس کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ ان میں سے کس رائے کو اختیار کرے اور کس کو نہ کرے ، اور نظم جو کہ ہر جملے میں صرف ایک تاویل کا متحمل ہوتا ہے اس شخص کی نگاہوں سے اوجھل رہے گا۔ اس شخص کی حالت اس راہرو کی طرح ہوگی جو ہر موڑ پر مختلف راستوں سے دوچار ہو اور ان مختلف راستوں میں سے کسی ایک راستے کا انتخاب اس کے لئے دشوار ہو۔

یہ اور اس کے علاوہ بعض دوسرے اسباب کی وجہ سے ہم نے لازم کر لیا کہ مختلف احتمالات کی بجائے ایک احتمال پر قناعت کریں گے، جو صحیح ہو، ظاہر ہو، اور نظم کلام سے ہم آہنگ ہو۔ اور ہمارا تجربہ ہے کہ ایسا مفہوم ہمیشہ تاویل کے اعتبار سے سب سے بہتر اور بیان کے اعتبار سے سب میں زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیلی بحث اپنے مقام پر ملے گی۔ اس جگہ ہم نے اس کا ذکر یہ بتانے کے لئے کیا ہے کہ تاویلات کی کثرت اور احتمالات کی بھر مار فہم نظام کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ نظام کو مضبوطی سے نہ پکڑنا کثرت تاویل کی حوصلہ افزائی کا سب سے بڑا سبب ہے۔ کیونکہ نظم ہی ہے جو تمہارا رخ صحیح تاویل کی طرف پھیر سکتا ہے۔ سلف رحمہم اللہ نے بہت سی تاویلات کو کو جمع نہیں کیا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک نے ایک ہی بات کو اختیار کیا۔ کثرت تعبیرات کا طریقہ خلف میں آکر عام ہوا، سلف اس سے ناآشنا تھے۔ اور ہر علم میں یہی صورت پیش آتی ہے۔ جب کتابیں بہت ہو جاتی ہیں،

اور علم باقاعدہ مدون ہوجاتا ہے، اور راستہ آسان ہوجاتا ہے، تو لوگوں کو تبحر کا شوق ہوتا ہے، وہ کسی ایک فن میں تحقیق اور پختگی حاصل کرنے کا راستہ چھوڑ دیتے ہیں۔ کسی مسئلے میں بہت سے اقوال اور نقطہ ہائے نظر سے واقفیت ہی کو وہ علم سمجھنے لگتے ہیں جب کہ حقیقت میں وہ علم سے خالی ہوتے ہیں، جیسا کہ کسی نے کہا ہے: طلب الکل فوت الکل ”جو کل چاہتا ہے وہ کل سے محروم رہتا ہے“ جو شخص تفسیر میں مصروف ہوگا وہ دیکھے گا کہ یہ اقوال اور تاویلات کا ٹھاٹیں مارتا ہوا ایک سمندر ہے۔ ان اقوال اور تاویلات کے حفظ کرنے میں وہ نظام کے راستے سے ہٹ جائے گا اس لئے کہ اس کی فرصت اور قوت اسی میں صرف ہو چکی ہوگی اور نظام کی طرف توجہ کے لئے اس کے پاس سکت ہوگی نہ فرصت، اور اس لئے بھی کہ نظام مخفی ہوکر تاویلات کے انبار میں اس سے گم ہوچکا ہوگا۔ لیکن اگر یہ کتابیں سب کی سب ایک طرف ڈال دی جائیں اور سلف رحمہم اللہ کا راستہ اختیار کر لیا جائے، اس طرح کہ قرآن مجید میں غور و فکر کیا جائے اور قرآن اور ثابت شدہ سنت میں مطابقت تلاش کی جائے، تو یہ طریقہ نظام اور صحیح تاویل کے سمجھنے میں زیادہ معاون ہوگا۔

چوتھا سبب: اور وہ تقریباً تیسرے سبب ہی کی طرح ہے، یہ کہ جب امت فرقوں اور جماعتوں میں بٹ گئی، لوگوں کو قرآن مجید میں سے ایسی باتوں کا سہارا لینا پڑا جن سے ان کی تائید ہوتی ہو، اس طرح انہیں اس کی خاص تاویل ہی پسند آئی، چاہے اس کا تعلق ظاہر قول سے ہو، یا بعض ان تعبیرات سے ہو جن پر ایک یا دوسرے طریقے سے کلام محمول کیا گیا ہو۔ اور یہ معلوم ہے کہ رائے یا توہم کا غلبہ بعید کو قریب اور ضعیف کو قوی بنا دیتا ہے۔ یہی ہر فریق کرتا ہے۔ اپنے مسلک کے مطابق ہر گروہ کی

اپنی الگ تاویل ہوتی ہے۔ اس صورت میں نظام کی رعایت سے کوئی تاویل متعین کرنا ممکن نہیں رہتا۔ کلام کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی سیاق ہو اور اس کے اجزاء کے لئے ضروری ہے کہ اس کا اپنا خاص موقع و محل ہو۔ تو اگر وہ نظم کی رعایت کریں تو اس چیز کی کمزوری سامنے آجائے جو کلام کو اس کے اصل معنی سے ہٹا کر کسی اور طرف لے جاتی ہے۔ جس طرح کہ ایک کلمہ مفرد بسا اوقات متعدد معانی کے درمیان مشترک ہوتا ہے، لیکن جب تم اس کو جملے کے اندر رکھ دیتے ہو تو اس کا خاص محل اور اس کے قرائن، مختلف احتمالات کو ختم کر کے اس کا ایک معنی متعین کر دیتے ہیں، جو پورے جملے کے مفہوم سے مطابقت رکھتا ہے، اور اس سے مل جاتا ہے۔ یہ سب درست لیکن اس کے باوجود ہر نظام اس قابل نہیں کہ اس کو قبول کیا جائے۔ قابل قبول صرف وہی نظام ہے جو تاویل میں بہترین ہو۔ کیونکہ بارہا ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک رکیک گری پڑی تاویل کے ساتھ بھی کلام مربوط اور نظم استوار ہوجاتا ہے۔ اس سے تو ہوائے نفس اور افکار باطل کا دروازہ کھل جائے گا۔ اور اس صحیح بلند نظام سے اس کا کوئی تعلق نہیں جس سے کہ قرآن مجید کا بلند مرتبہ ہونا ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالے نے بے شمار مقامات پر اپنی کتاب کا یہ وصف بیان کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالی کا یہ قول . . . . بیاض

حواشی

(۱) افادات فراہی :

آگاہ ہو اللہ تمہیں ہدایت دے۔ جنہوں نے ان کے ساتھ بدگمانی کی وہ خطاء سے زیادہ قریب ہیں بہ نسبت ان کے جنہوں نے کہ اس میں کوتاہی کی، کیونکہ ان کا یہ سوء ظن ان اذکیاء کے ساتھ ان کی قلت مساعت اور اس بلند علم کی ناقدر شناسی پر مبنی ہے۔ اگر وہ ان اذکیاء کے ساتھ معاملت میں نرمی اور فیاضی سے کام لیتے اور اس علم کی کما حقہ قدر پہچانتے تو اس

طرح بدگمانی کبھی نہ کرتے۔ حق یہ ہے کہ اگر وہ انصاف سے کام لیتے تو ان بزرگوں کی مساعی پر ان کے شکر گزار ہوتے۔ جو شخص موتی نکالنے کے لئے اتھاہ سمندر میں غوطے لگاتا ہے، گوہر یک دانہ اس کے ھاتھ نہ آئے تو بھی اس پر کوئی دوش نہیں، وہ اپنی ھمت و جرأت کی وجہ سے بہر حال تعریف کا مستحق ہے۔ اس نے اپنے پیچھے آنے والوں کے لئے ایک راستہ کھول دیا۔ کتنے ہی کام ھیں جو اگلے بعد میں آنے والوں کے لئے چھوڑ گئے۔ اس میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں کہ اسلاف میں سے جس کسی نے عقدہ نظم کی ایک گرہ بھی کھول دی اس کا ہم پر احسان ہے۔ یہ علم ایسا ہے کہ اس کی آخری حد کو پا لینے کی تمنا بھی سودائے خام ہے۔ اور کونسا علم ہے جس کا استقصاء کر لیا گیا ہے۔ پھر اس علم کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جو ایک ایسا سمندر ہے جس کے عجائب کبھی ختم نہ ہوں گے۔ نظم کلام کے جملہ محاسن کا احاطہ اس کے معانی کا استقصاء کئے بغیر ممکن نہیں، اور حال یہ ہے کہ اس کے معنی کا بڑا حصہ چھپا ہی رہتا ہے۔

جن لوگوں نے اللہ کی کتاب میں نظم کے وجود کا اس وجہ سے انکار کیا کہ اس کے اندر نظم بلیغ ماننے والوں نے پھسپھسی باتیں کی ھیں، گو کہ ایسے لوگ اس شخص کی نسبت خطاء سے زیادہ قریب ھیں جس نے کہ ان کے ساتھ بدگمانی کی، لیکن یہ لوگ بھی اپنے انکار میں معذور ھیں، کیونکہ ان کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ قرآن مجید سے پھسپھسے نظم کی نفی کی جائے۔ بسا اوقات کسی چیز کا سرے سے قصد ہی نہ کرنا صحیح طریقہ ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ قصد کیا جائے اور اس کے بعد سوء تدبیر کو راہ دی جائے۔ اس طریقے کی خامی ظاہر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام جو از اول تا آخر منظم نہ ہوئےہو بلکہ وہ چند ایسے مطالب پر مشتمل ہو جن کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہو، اور ان کو جمع کرنے کے لئے کلام کے اندر سے نہیں باہر کے اسباب درکار ہوں، جیسا کہ بہت سے بڑے علماء کا نظریہ ہے، تو ایسا کلام اس کلام کے مقابلے میں نقص سے زیادہ دور ہے جس میں نظم کی رو سے وحدت کا دعویٰ کیا جائے لیکن اسے ثابت نہ کیا جا سکے، یا اس کے مختلف اجزا کے مابین محض کمزور سا تعلق دکھایا جا سکے۔ تو جن لوگوں نے نظم کا انکار کیا ہے ان کا مقصد اس کے سوا کوئی اور نہیں کہ قرآن مجید کو ہر نقص سے بری ثابت کیا جائے۔

عہد نبوی کا نظام تعلیم*

ڈاکٹر حمید اللہ

یہ مضمون ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی عنایت سے ہمیں ملا۔ ہم ڈاکٹر صاحب قبلہ کے ممنون کرم ہیں۔ یہ مضمون مختلف صورتوں میں پہلے چھپ چکا ہے مگر مصنف کی کی نظر ثانی، ترمیم و اضافہ اور تحقیق مزید کے بعد اس کی اشاعت خالی از فائدہ نہیں۔ (مدیر)

عرب اور خاص کر مکہ معظمہ کی معاشرتی حالت کا، جو قبل اسلام پائی جاتی تھی، اگر قریب سے مطالعہ کیا جائے تو ناگزیر اس نتیجے پر پہونچنا پڑتا ہے کہ اس زمانے کے عربوں میں غیر معمولی صلاحیتیں پائی جاتی تھیں۔ جب اسلامی تعلیمات نے ان صلاحیتوں کو صیقل کیا تو عربوں نے اپنی اپج اور کارکردگی کی قابلیت سے دنیا کو حیران کر دیا۔ اور جب ''وحدت اور حرکت کے مذہب،، یعنی اسلام نے ان کی توانائیوں کو ایک مرکز پر جمع کیا اور اس طرح ان میں مزید قوت پیدا کر دی تو یہی عرب اس قابل ہوگئے کہ پوری دنیا کو دعوت مبارزت دیں اور وقت واحد میں اس وقت کی دونوں عالمگیر شہنشاہیتوں یعنی ایران اور روم (بازنطینیہ) سے جنگ کریں۔

میں نے اپنے بعض مقالوں میں کسی قدر تفصیل سے بتایا ہے کہ زمانہ جاہلیت کی خانہ جنگیاں عربوں کے کردار کو بنانے اور ان میں حیرت انگیز قوت برداشت اور دیگر اعلی مہمات پسندانہ قابلیتیں پیدا کرنے میں ممد و معاون رہیں جن پر خود نیپولین (۱) کو رشک تھا۔

---

* بحیثیت ایک مقالہ کے معارف اعظم گڑھ نومبر ۱۹۴۱ میں چھپا۔ بعد میں مؤلف ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی کتاب ''عہد نبوی میں نظام حکمرانی،، جلد اول (مطبوعہ مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن) میں بطور باب ششم (ص ۱۹۹ - ۲۲۸) کے چھپا۔ اسی کتاب سے نقل کیا گیا مع مزید حوالوں اور اضافوں کے جو مؤلف نے اپنے قلم سے حواشی میں کئے ہیں۔ کتاب ڈاکٹر حمید اللہ نے پیرس میں (۱ - ۹ دسمبر ۱۹۶۶) بندہ کو دی جو یہاں حیدرآباد لایا اور یہ باب نقل کروا کر کتاب ڈاکٹر صاحب کو واپس کی گئی (نبی بخش بلوچ)

عرب میں معینہ اوقات پر لگنے والے بازاروں اور کاروانوں کی حفاظت کے لیئے بدرقوں یا خفاروں (محافظوں) کا انتظام کچھ اتنا مکمل اور وسیع ہوگیا تھا کہ اس لیے پورے جزیرہ نما ئے عرب میں ایک معاشی ''وفاق،، قائم کر دیا تھا (۲) - جس سے عربوں میں وحدت کے خیالات پیدا ہونے لگ گئے تھے اور اسلام کے تحت ان کی ''سیاسی وحدت ،، کا راستہ صاف ہو گیا تھا - اسی طرح شہری مملکت مکہ کا دستور بھی خاصا ترقی یافتہ تھا جس سے وہاں کے باشندوں کو اس بات کی تربیت مل چکی تھی کہ ایک عالمگیر سلطنت کے نظم و نسق کو چلا سکیں (۳) -

یہاں میرے پیش نظر ایک اور مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ زمانہ جاہلیت کے عربوں کی علمی صلاحیتیں بھی اتنی خاصی تھیں کہ ہجرت کی ابتدائی صدیوں میں عربوں نے علوم و فنون کی حیرت انگیز فصلیں کاٹیں - ان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنا ، ان کی خفیہ قابلیتوں کو بیدار کرنا اور ان کو مفید کاموں میں لگانا ، یہ البتہ اسلام کا کارنامہ ہے -

عہد نبوی کے نظام تعلیم کا اس سے بہتر پس منظر کیا ہوگا کہ اسلام سے پہلے عرب میں علمی حالت جیسی کچھ تھی اس کا خاکہ پیش کیا جائے -

عرب زمانہ جاہلیت میں :

بدقسمتی سے ہمارے پاس زمانہ جاہلیت کے تعلیمی معاملات کے متعلق بہت کم معلومات محفوظ ہیں - اسکی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ اس زمانے میں وہاں لکھنے کا زیادہ رواج نہ تھا ، اور کچھ یہ کہ لاکھوں کروڑوں کتابیں ہلاکو خان وغیرہ نے بغداد ، قرطبہ اور دیگر مقامات پر ایسے زمانے میں تباہ کر دیں جب کہ ابھی فن طباعت سے کتابیں چھاپنے کا کام نہیں لیا جانے لگا تھا - اس دشواری کے باوجود جو کچھ تھوڑا بہت مواد ہم تک پہنچ سکا ہے

اسکی مدد سے زمانہ جاھلیت کی تعلیمی حالت کا پتہ چلتا ہے، جس سے ہمیں حیرت ہوتی ہے اور اس قوم کے متعلق رشک ہونے لگتا ہے جو ان پڑھ ہونے پر فخر کرتی تھی۔ (۳)

اولاً ان کی زبان کو لیجئے۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی زبان اپنے لغات، محاورات اور ادبی کمالات میں اس زمانے میں ترقی کرتی ہے جب اس کے بولنے والوں کا تمدن عروج پر ہو، اور اس سے پہلے اس زبان کی اتنی حالت پست ہوتی ہے کہ اس کو جانوروں کی آواز سے کچھ ہی بلند قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس وقت اس زبان میں نہ تو اونچے خیالات ادا کئے جا سکتے ہیں، اور نہ معمولی روز مرہ کی ضرورتوں کے سوا اس میں کوئی علوم و فنون ملتے ہیں۔ اگر اس معیار پر اسلام سے عین پہلے کی عربی زبان کو جانچا جائے تو ہم زبان کی نزاکت، لغات کی کثرت، قواعد صرف و نحو کے استحکام، اور خاصے بلند معیار کے نظم کے ذخیرے کے باعث حیرت زدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مستند عربی زبان زمانہ جاھلیت کی سمجھی جاتی ہے، اسلامی تمدن کے عہد زریں کی زبان کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اگر ہم زمانہ حال کی کوئی زبان مثلاً جرمن، روسی، فرانسیسی یا انگریزی کو لیں، تو ان کے دو مؤلف جن میں ڈیڑھ ہزار سال کا زمانہ حائل ہو تو ایک ہی زبان کے یہ مولف ایک دوسرے کو بالکل نہیں سمجھ سکیں گے۔ اس کے برخلاف امرء القیس کی زبان اور قواعد صرف و نحو بالکل وہی ہیں جو مثلاً زمانہ حال کے مصری شعراء شوقی اور حافظ کے ہیں۔ قرآن اور حدیث اس ''جاھلی زبان،، میں ہیں جس پر عربی شہنشاھیت کے تمدن نے کوئی اثر قائم کرنے کا موقع نہیں پایا تھا۔ قرآن اور حدیث زمانہ جاھلیت کے بدویوں کو بھی اسی سہولت سے سمجھ میں آتے تھے، جتنا آج کسی جدید عربی کے متعلم کو۔ اسی زمانے

میں عربی زبان، لغات کی حد تک اتنی وسیع اور متمول ہوگئی کہ اس کا مقابلہ زمانہ حال کی انتہائی ترقی یافتہ مغربی زبانوں سے بھی بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ ان چیزوں کی مجھے تفصیل بیان کرنی غیر ضروری ہے، کیونکہ ہر عربی دان اس سے واقف ہے، میرا منشا صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اسلام سے پہلے عربوں کی زبان جس پختگی اور وسعت سے بہرہ ور ہو چکی تھی وہ یقیناً اس بات کے بغیر ممکن نہیں کہ اس سے پہلے اس زبان کے بولنے والوں میں ادبیات کی بڑی صلاحیتیں اور بڑے چرچے رہے ہوں۔

بے شمار نظمیں اور لوریاں زمانہ جاھلیت کی طرف منسوب ھیں۔ خود نثر میں بہت سے خطبوں، تقریروں، ضرب المثلوں، کہانیوں، کاھنوں اور حکموں (پنچ) کے فیصلوں، رائدوں کی سجع وغیرہ کی صورت میں ہم تک ان کی یادگاریں پہونچی ھیں۔ ان کے دیکھنے سے ہر ناظر یہ اندازہ کرے گا کہ اس زمانے کے عربوں میں بلاغت، ظرافت، حسن ذوق، اور دقت نظر کا معیار کتنا بلند تھا!

خود لفظ ''عرب'' کے معنی ھیں وہ شخص جو اپنا مطلب اچھے طور سے واضح کر سکتا ہو۔ تمام غیر عرب ''عجم''، کہلاتے ھیں، جس کے معنی گونگے کے ھیں۔

یہاں تک تو استنباطات اور قیاس آرائیاں ہوتی رھیں۔ خود تاریخی واقعات بھی مفقود نہیں ھیں۔

بازار عکاظ میں ہر سال جو ادبی چرچا ہوا کرتا تھا اس کے باعث اسے ایک ''بین العرب لٹریری کانگریس''، کہنا بےجا نہ ہوگا۔ عکاظ نے مؤرخین اور مؤلفین کو ہمیشہ سے ھی لبھا رکھا ہے۔ حال میں جامعہ مصریہ کے پروفیسر احمد امین نے مجلہ کلیۃ الآداب میں اس موضوع پر ایک بہت اچھا مضمون لکھا ہے۔

قبل ہجرت

یہ چیز عام طور سے معلوم ہے کہ اسلام کا آغاز اس وقت سے ہوا جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر چالیس سال کی عمر میں وحی اتری۔ اس بات کا کوئی پتہ نہیں چلتا کہ نو عمری میں آپ نے لکھنے اور پڑھنے کے فن میں حصہ لیا ہو۔ آپ عمر بھر اسی ہی رہے۔ اس کے باوجود یہ کس قدر اثر انگیز واقعہ ہے کہ خدا کے پاس سے آپ کو جو سب سے پہلی وحی آئی اس میں آپ کو حکم تھا ''اقرأ'' یعنی پڑھ، اور قلم کی ان الفاظ میں تعریف کی گئی تھی کہ جملہ انسانی علم اسی سے ہے :-

''پڑھ اپنے رب کے نام سے جو خالق ہے جس نے انسان کو ایک جمے ہوئے قطرۂ خون سے پیدا کیا۔ پڑھ یہ تیرا بزرگ رب ہی ہے جس نے قلم کے ذریعے سے تعلیم دی اور انسان کو وہ چیز بتائی جسے وہ نہیں جانتا تھا''۔

(قرآن مجید سورہ ۹٦۔آیت ۱ تا ۴)

ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ خدا نے سب سے پہلے قلم ہی کو پیدا کیا۔ (۸)

سہولت کے لئے ہم بھی وہی مشہور تقسیم اختیار کر سکتے ہیں جو ہجرت و بعد ہجرت کے نام سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے متعلق استعمال کی گئی ہے، اور اسی تقسیم سے وہ زمانے بھی متعین ہو جاتے ہیں جب آپ کے ہاتھ میں دنیاوی اقتدار تھا یا نہیں تھا۔

یہ امر نمایاں کئے جانے کے قابل ہے کہ قریب قریب وہ تمام آیتیں جن میں لکھنے پڑھنے یا علم سیکھنے کا ذکر ہے وہ مکی آیتیں ہیں۔ اسکے برخلاف

مدنی آیتوں میں کام کرنے اور تعمیل کرنے پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ :۔

۱) کیا وہ لوگ جو جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے برابر ہو سکتے ہیں؟
(قرآن مجید ۳۹ : ۹)

۲) تم کو علم سے تھوڑی مقدار دی گئی ہے۔ (قرآن مجید ۱۷ : ۸۵)

۳) اللہ سے اسکے بندوں میں صرف عالم ہی ڈرتے ہیں۔ (قرآن مجید ۳۵ : ۲۸)

۴) اور کہہ میرے آقا مجھے علم میں زیادتی عطا کر۔ (قرآن مجید ۲۰ : ۱۱۴)

۵) تمہیں وہ چیز سکھائی گئی جو نہ تم جانتے تھے اور نہ تمہارے آبا و اجداد۔ (قرآن مجید ۶ : ۹۲)

۶) اگر زمین کے تمام درخت قلم بن جائیں اور سمندر سات دیگر سمندروں کے ساتھ سیاہی بن جائے تو بھی خدا کے کلمات ختم نہ ہو سکیں۔
(قرآن مجید ۳۱ : ۲۷)

۷) قسم ہے پہاڑ کی اور قسم ہے ایک کتاب کی جو لکھی ہوئی ہے ایک جھلی پر جو پھیلائی گئی ہے۔ (قرآن مجید ۵۲ : ۱ تا ۳)

۸) نون! قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جو وہ لکھتے ہیں۔ (قرآن مجید ۶۸ : ۱)

۹) اگر ہم نے تجھ پر ایک واقعی تحریری چیز کاغذ پر لکھی ہوئی بھیجی ہوتی۔ (قرآن مجید ۶ : ۷)

۱۰) اگر تمہیں معلوم نہ ہو تو یہ یاد رکھنے والوں سے پوچھ لو
(قرآن مجید ۱۶ : ۴۳)

یہ تمام مکی آیتیں ہیں۔

کسی قوم میں پیغمبر کا مبعوث ہونا تعلیم کے سوا کسی اور غرض کے

لئے نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہمیں حیرت نہ ہو کہ ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

اس کی تائید قرآنی آیتوں سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمایا :۔

۱) (ابراهیم اور اسمعیل نے دعا کی) اے ہمارے آقا ان کے پاس انہی میں کا ایک رسول بھیج جو انہیں تیری آیتیں سنائے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ان کا تزکیہ کرے۔ تو ہی طاقتور اور عقلمند ہے۔ (قرآن مجید ۲ : ۱۲۹)

۲) وہی ہے جس نے امیوں میں انہی میں کا ایک رسول بھیجا تاکہ انہیں اس کی ''آیتیں سنائے،، ان کا تزکیہ کرے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دے۔ اگرچہ اس سے پہلے وہ کھلی گمراہی میں مبتلا تھے۔ (قرآن مجید ۶۲ : ۲)

۳) بے شک خدا نے ایمان والوں پر مہربانی کی جب اس نے ان کے پاس انہی میں کا ایک رسول بھیجا جو انہیں اس کی آیتیں سناتا ہے، ان کا تزکیہ کرتا ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ اس سے پہلے وہ فاش گمراہی میں مبتلا تھے۔ (قرآن مجید ۳ : ۱۶۴)

حقیقت میں تبلیغ اور تعلیم ایک ہی چیز ہیں، خاص کر ایسے شخص کے لئے جو مذہب و سیاست کو بالکل ایک دوسرے سے الگ اور آزاد چیزیں نہ سمجھتا ہو۔ اور جس کا مطمح نظر یہ ہو کہ :۔

''اے ہمارے رب ہمیں اس دنیا میں بھی بھلائی عطا کر اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔ (قرآن مجید ۲ : ۲۰۱)

بیعت عقبہ ثانیہ جیسے ابتدائی زمانے میں، جو ہجرت سے دو سال پہلے

منعقد ہوئی تھی کوئی ایک درجن مدینے والوں نے اسلام قبول کیا تھا۔ تو ان کی خواہش پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ مکے سے ایک تربیت یافتہ معلم(۹) روانہ کر دیا تھا جو انہیں قرآن مجید کی تعلیم دے سکے اور دینیات اسلام سے واقف کرا سکے۔ بے شبہہ اس ابتدائی زمانے میں تعلیم سے مراد صرف مبادی دین اور عبادت کے طریقوں کی تعلیم ہی ہو سکتی تھی۔

زمانہ قبل ہجرت کی سب سے اہم چیز جو اس سلسلے میں بیان کی جاسکتی ہے یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کاتبوں کو مقرر کر رکھا تھا جن کا کام یہ تھا کہ جیسے جیسے وحی نازل ہوتی جائے اس کو لکھ لیں اور اس کی نقل کریں۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ جب حضرت عمرؓ اسلام لانے لگے تو انہیں قرآن مجید کی چند سورتیں اپنی بہن کے گھر لکھی ہوئی ملیں تھیں۔ ان کی بہن بھی پڑھنا جانتی تھیں۔

اس سلسلے میں سب سے آخر میں حضرت موسیٰ ع کے قصے کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں جو قرآن شریف کی ایک مکی سورت (کہف) میں مذکور ہے کہ کس طرح وہ طلب علم کیلئے گھر سے نکلے، سفر کی صعوبتیں برداشت کیں اور دل دہلانے والے تجربے حاصل کئے۔ اس قصہ کا ما حصل یہ ہے کہ علم میں زیادتی کی خواہش ہو تو بیرونی ممالک کا سفر ناگزیر ہے۔ (۱۰)

بعد ہجرت :

ہمارے پاس بعد ہجرت زمانے کے متعلق جو مواد ہے اس کو سنہ وار ترتیب دینے کی جگہ فن وار مرتب کرنا زیادہ آسان ہو گا۔ مثلاً مدرسوں کا انتظام، امتحانات، اقامت خانے، ابتدائی تعلیم اور لکھنا پڑھنا سکھانے کا بندوبست، اجنبی زبانوں کی تعلیم، نصاب تعلیم، عورتوں کی تعلیم، صوبہ جات میں تعلیمی انتظام، صوبہ جات میں دورہ اور تنقیح کرنے والے افسر وغیرہ۔

ہم ابھی اوپر بیان کر چکے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت سے بھی پہلے ایک معلم کو مدینہ منورہ روانہ کیا تھا جس کے کارنامے تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں۔ جب ہجرت کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود مدینہ منورہ پہنچے تو بےشمار اور بےحد اہم جنگی اور سیاسی مصروفیتوں کے باوجود آپ اس کے لئے وقت نکال لیا کرتے تھے کہ مدینہ منورہ سے ناخواندگی کو دور کرنے کے کام کی شخصی طور پر نگرانی کر سکیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں آپ نے سعید بن العاص کا تقرر کیا تھا کہ لوگوں کو لکھنے اور پڑھنے کی تعلیم دیں۔ یہ بہت خوش نویس (۱۱) بھی تھے۔ ایک دوسرے راوی کے الفاظ میں ان کو ''معلم حکمت،، بنایا گیا تھا -(۱۲) جس سے لکھنے پڑھنے کو جو عظیم اہمیت دی جاتی ہے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ و سلم کو خواندگی سے اتنی دلچسپی تھی کہ ہجرت کے ڈیڑھ ھی سال بعد جب ساٹھ ستر مکے والے جنگ بدر میں گرفتار ھو کر مدینہ لائے گئے تو آپ نے ان لوگوں کو جو مالدار نہ تھے ان کی رھائی کے لئے یہ فدیہ مقرر کیا تھا کہ مدینہ کے دس دس بچوں کو لکھنا سکھائیں -(۱۳) ایک بڑے محدث نے اس واقعے کا عنوان رکھا ہے ''باب جواز المعلم المشرک،،۔ حضرت عبادہ ابن صامت کہتے ہیں کہ رسول کریم صلیٰ اللہ علیہ وسلم نے مجھے صفہ میں اس غرض سے مامور کیا تھا کہ لوگوں کو لکھنے کی اور قرآن مجید کی تعلیم دوں -(۱۴)

صفہ سے مراد مکان کا ملحق حصہ ھوتا ہے۔ یہ مسجد نبوی میں ایک احاطہ تھا جو اس غرض کے لئے مختص کردیا گیا تھا کہ باھر سے تعلیم کے لئے آنے والوں بلکہ خود مقامی بےگھر طالب علموں کے لئے دارالاقامہ کا بھی کام دے اور مدرسہ کا بھی۔ اس اقامتی درسگاہ میں لکھنے پڑھنے کے علاوہ فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ قرآن مجید کی سورتیں زبانی یاد کرائی جاتی تھیں۔

فن تجوید سکھایا جاتا تھا۔ اور دیگر اسلامی علوم کی تعلیم کا بندوبست تھا(۱۵) جس کی نگرانی خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم شخصی طور سے فرمایا کرتے تھے اور وہاں رہنے والوں کی غذا وغیرہ کا بندوبست کیا کرتے تھے۔ یہ طلبا فرصت کے اوقات میں طلب روزگار میں مصروف ہوا کرتے تھے۔(۱۶)

درسگاہ صفہ میں نہ صرف مقیم طلبہ کی تعلیم کا انتظام تھا بلکہ ایسے بھی بہت سے لوگ آتے تھے جن کے مدینے میں گھر تھے اور وہ صرف درس کے لئے وہاں حاضر ہوا کرتے تھے۔ وقتاً فوقتاً عارضی طور سے درس گہ میں شریک ہونے والوں کی بھی کمی نہ تھی۔ مقیم طلبہ کی تعداد گھٹتی بڑھتی رہتی تھی، اور ایک بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقت ان کی تعداد ستر بھی تھی۔(۱۷) عبدالرحمن الاصم البکائی درسگاہ صفہ کے رفقاء میں سے ایک تھے۔(۱۸) مقامی طلبہ کے علاوہ دور دراز کے قبائل سے بھی طلبہ آتے اور اپنا ضروری نصاب مکمل کرکے اپنے وطنوں کو واپس ہو جاتے۔(۱۹)

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اپنے کسی تربیت یافتہ صحابی کو قبائلی وفود کے ساتھ ان کے مسکنوں کو روانہ کر دیتے تاکہ وہ اس علاقے میں دینیات کی تعلیم کا بندوبست کریں جس کے بعد وہ مدینہ واپس آجاتے۔(۲۰)

ہجرت کے ابتدائی سالوں میں معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ مستقل دستور تھا کہ جب مدینے کے باہر کے لوگ مسلمان ہوتے تو ان کو حکم دیا جاتا کہ ترک وطن کرکے مرکز اسلام کے قریب آبسیں(۲۱) جہاں بعض اوقات ان کو اپنی نوآبادی بسانے کے لئے سرکاری زمینیں بھی دی جاتیں۔(۲۲)

ترک وطن کے اس حکم میں جو فوجی، سیاسی، اور تمدنی اغراض پوشیدہ تھے وہ ظاہر ہیں۔ ابن سعد(۲۳) نے بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبیلے میں جو نیا نیا مسلمان ہوا تھا ایک معلم روانہ کیا۔ معلموں کو ہجرت کے متعلق جو عام ہدایتیں تھیں اس کی انھوں نے لفظی تعمیل کی اور کہنا شروع کیا کہ جو ہجرت نہ کرے گا وہ مسلمان ہی نہیں سمجھا جائے گا۔ قبیلے والے پریشان ہوئے مگر تھے سمجھدار۔ انھوں نے اپنا ایک وفد مدینہ روانہ کیا تاکہ براہ راست جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کریں کہ ہجرت کے حکم کا کیا منشا ہے ؟ اور یہ عرض کریں کہ انھیں اپنا وطن چھوڑنے میں کس قدر عظیم معاشی نقصان ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکلات کو سن کر انھیں اجازت دی کہ وہ اپنے وطن ہی میں رہیں اور ان کے ساتھ وہی سلوک ملحوظ رکھا جائے گا جو اسلامی سرزمین میں ہجرت کرنے والوں کے ساتھ رکھا جاتا تھا۔

مدنی زندگی میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مستقل حکمت عملی تھی کہ قبائل میں تعلیم و تربیت کے لئے معلم روانہ کریں، بیر معونہ کے واقعے میں ستر قاریان(۲۴) قرآن بھیجے گئے تھے۔ جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھیں نجد کے ایک آباد علاقے میں کثیر قبائل میں کام کرنا تھا۔

قبائلی نمائندوں کا تعلیم کی غرض سے مدینہ آنا بھی کوئی شاذ و نادر واقعہ نہ تھا۔(۲۵) اور جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، ایسے لوگوں کے قیام و طعام و تربیت کی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود شخصی طور پر نگرانی فرماتے تھے اور یہ لوگ عموماً صفہ میں ٹھہرائے جاتے تھے۔

مدینہ منورہ میں صفہ واحد درسگاہ نہ تھی بلکہ یہاں کم از کم نو مسجدیں عہد نبوی میں تھیں۔(۲۶) اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ ہر مسجد اپنے آس پاس والوں کے لئے درسگاہ کا بھی کام دیتی تھی، خاص کر بچے وہاں پڑھنے آیا کرتے تھے۔ قبا، مدینہ منورہ کے جنوب میں کوئی دو

ڈھائی میل پر واقع ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وقتاً فوقتاً رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف لے جاتے اور وہاں کی مسجد کےمدرسے کی شخصی طور سے نگرانی فرماتے تھے۔(۲۷) بعض احادیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عام حکم ان لوگوں کے متعلق محفوظ ہیں جو اپنے محلے کی مسجد کے مدرسے میں تعلیم پاتے تھے۔(۲۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی احکام صادر کئے تھے کہ لوگ اپنے ہمسائیوں سے تعلیم حاصل کریں۔(۲۹)

ایک دلچسپ واقعہ حضرت عبداللہ بن عمر و بن العاص نے بیان کیا ہے(۳۰) کہ ایک دن جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں داخل ہوئے تو دیکھا کہ وہاں دو قسم کے لوگ موجود ہیں، کچھ لوگ نوافل اور خدا کی عبادت میں مشغول تھے اور کچھ لوگ فقہ کی تعلیم اور تعلم میں منہمک۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ دونوں ہی لوگ اچھا کام کر رہے ہیں۔ البتہ ایک کا کام زیادہ اچھا ہے۔ جو لوگ خدا سے کچھ مانگ رہے ہیں ان کے متعلق خدا کی مرضی ہے چاہے تو دے چاہے تو نہ دے، البتہ دوسری قسم کے لوگ وہ ہیں جو علم حاصل کر رہے ہیں اور جہالت کو دور کر رہے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ خود میں بھی معلم ہی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ یہ کہتے ہوئے آپ نے اس حلقے میں اپنے لئے جگہ بنائی جہاں درس ہو رہا تھا۔

یہاں اس مشہور اور اکثر حوالہ دی جانے والی حدیث کا ذکر کیا جا سکتا ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ شیطان پر ایک عالم ہزار عابدوں سے زیادہ سخت گزرتا ہے۔(۳۱)

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی شخصی طور سے اعلی تعلیم دیا کرتے تھے۔(۳۲) حضرت عمر وغیرہ بڑے صحابہ ان درسوں میں شریک رہا

کرتے تھے جہاں قرآن وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی کے حلقہ ہائے درس کا اکثر معائنہ کیا کرتے تھے۔ اگر وہاں کوئی بے عنوانی نظر آتی تو فوراً تدارک فرما دیا کرتے۔ چنانچہ ترمذی میں ہے(۳۳) کہ ایک مرتبہ مسجد نبوی میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا و قدر کے متعلق کچھ مباحثہ سنا۔ آپ اپنے حجرے سے باہر آئے۔ مارے غصے کے آپ کا چہرہ تمتما رہا تھا، اور راوی کے الفاظ میں ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ انار کا رس آپ کے رخساروں اور پیشانی پر نچوڑ دیا گیا ہے۔ آپ نے اس موضوع پر بحث مباحثے سے منع کردیا اور ارشاد فرمایا کہ بہت سی گذشتہ امتیں اسی مسئلے میں الجھ کر گمراہ ہوگئی تھیں۔

یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک طے شدہ طریقہ تھا کہ صرف وہی لوگ قوم کی سیادت، سرداری اور رہنمائی کریں اور نتیجۃً مسجدوں میں امام بنیں جو قرآن مجید اور سنت کے زیادہ سے زیادہ ماہر ہوں، جیسا کہ صحیح مسلم میں بیان کیا گیا ہے۔

یہ کوششیں بیکار نہ گئیں اور خواندگی میں اس قدر تیزی سے ترقی ہوئی کہ ہجرت کو چند ہی دن گزرے تھے کہ قرآن مجید نے حکم دیا کہ ہر وہ تجارتی معاملہ جس میں رقم ادھار ہو صرف تحریری طور پر انجام پائے اور ایسی دستاویز پر کم از کم دو اشخاص کی گواہی لی جایا کرے۔ اس کا منشا قرآن کے الفاظ میں یہ تھا کہ اس طرح کی تحریری گواہی "خدا کے نزدیک زیادہ منصفانہ ہے اور شہادت کے اغراض کے لئے زیادہ مستحکم وسیلہ ہے اور شبہات پیدا ہونے کی صورت میں رفع شک کا بہترین ذریعہ ہے"۔(۳۴)

مدینے میں خواندگی کی کثرت ہو جانے کے باعث اس حکم سے کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔ اور ظاہر ہے کہ ملک میں خواندگی کی وسعت کے

بغیر ایسا حکم نہیں دیا جاسکتا تھا ۔ گو اس میں شک نہیں کہ پیشہ ور کاتبوں کا بھی اس زمانے میں پتہ چلتا ہے ۔(۳۵)

ھجرت کے بعد ھی سے سیاسی معاھدات، سرکاری خط و کتابت، ھر فوجی مہم میں جانے والےرضاکاروں کے ناموں کی فہرستیں(۳۶)، مختلف مقامات مثلاً مکہ، نجد، خیبر، اوطاس وغیرہ میں خفیہ نامہ نگار(۳۷) جو عموماً تحریری طور سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مقام کے حالات سے اطلاع دیا کرتے تھے، نیز مردم شماری(۳۸) اور اسی طرح کی بہت سی چیزیں اس بات میں ممد و معاون ہوئیں کہ خواندگی روز بروز بڑھتی ھی جائے ۔ تاریخ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ڈھائی تین سو خط محفوظ رکھے ھیں ۔ (۳۹) صحیح تعداد اس سے بہت زیادہ ہونی چاھئے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت دس لاکھ مربع میل کے علاقے پر پھیلی ہوئی تھی اور دس سال تک آپ کو حکمرانی کے فرائض انجام دینے پڑے تھے ۔

عرب میں خطوط پر مہر لگانے کا رواج سب سے پہلے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے شروع ہوا ۔(۴۰) آپ کو خط کی صفائی اور وضاحت کا جس قدر لحاظ رھتا تھا اس کا اندازہ ان چند احادیث سے ایک حد تک ہو سکتا ہے جن میں آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ کاغذ کو موڑنے سے پہلے اس کی سیاھی کو ریت ڈال کر خشک کرلو ۔(۴۱) یا یہ کہ حرف 'س' کے تینوں شوشے برابر دیا کرو اور اس کو بغیر شوشوں کے نہ لکھا کرو ۔(۴۲) ۔ غالباً یہ حکم اس لئے تھا کہ شوشے نہ دینا احتیاط پسندی کے فقدان اور سستی پر دلالت کرتا ہے ۔ یا یہ کہ لکھتے ہوئے اگر کچھ رکنا پڑے تو کاتب کو چاھئے کہ قلم اپنے کان پر رکھ لے ۔ کیونکہ اس سے لکھوانے والے کی زیادہ آسانی سے یاد دھانی ہو جاتی ہے ۔(۴۳) بولنے میں ذھن منتشر ہو جاتا ہے ۔

عہد نبوی ہی میں ایک فنی ذوق یا تخصص بھی ترقی کر گیا تھا، اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اس کی حوصلہ افزائی فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جن کو قرآن سیکھنا ہو وہ فلاں صحابی کے پاس جائے۔ جس کو تجوید یا تقسیم ترکہ کا حساب سیکھنا ہو وہ فلاں کے پاس جائے۔(۴۴) وغیرہ۔

متعدد حدیثوں میں معلموں کو معاوضہ قبول کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔(۴۵) عبادہ بن صامت کی روایت ہے کہ وہ درس گاہ صفہ میں قرآن اور فن تحریر کی تعلیم دیتے تھے۔ ایک مرتبہ ایک شاگرد نے انھیں ایک کمان نذر کی مگر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس کو قبول کرنے سے روک دیا۔(۴۶) یہ واقعہ ابی بن کعب کے متعلق بھی بیان کیا جاتا ہے۔(۴۷)

ایک مملکت کے حاکم اعلی کی حیثیت سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مترجمین (۴۸) کی بھی ضرورت ہوا کرتی تھی، جو غیر زبانیں جانتے ہوں۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابت جو دربار رسالت کے میر منشی کہے جاسکتے ہیں فارسی ، حبشی، عبرانی اور رومی (یونانی) جانتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ انہیں حکم دیا تھا کہ وہ عبرانی خط لکھنا اور پڑھنا بھی سیکھ لیں۔ اور چند ہفتوں میں وہ اس میں طاق ہوگئے تھے۔(۴۹) چنانچہ یہودیوں کو اگر کوئی خط بھیجا جاتا یا ان کے پاس سے کوئی خط آتا تو حضرت زید بن ثابت اس کو لکھ یا پڑھ لیا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن زبیر کے متعلق بھی مشہور ہے کہ کثیر زبانیں جانتے تھے۔ معلوم نہیں مبالغہ ہے یا واقعہ کہ ان کے پاس ایک سو غلام ایسے تھے جن میں سے ہر ایک کی بولی الگ الگ تھی اور حضرت عبداللہ ان میں سے ہر ایک سے اسی کی زبان میں گفتگو کیا کرتے تھے۔(۵۰)

نصاب کا مسئلہ ایسا ہے کہ اس پر پوری صحت کے ساتھ کوئی رائے دینا دشواری سے خالی نہیں۔ ہمارے پاس جو مختصر و محدود مواد ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہر جگہ ایک ہی نصاب جاری نہ تھا۔ معینہ کتب کو پڑھانے کی جگہ معینہ معلم کے پاس لوگ جاتے۔ اور وہ جو پڑھا سکتا اس سے پڑھتے۔ بہرحال اتنا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و سنت کے ہمہ گیر نصاب کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ نشانہ بازی(۵۱)، پیراکی(۵۲)، تقسیم ترکہ، ریاضی(۵۳)، مبادی طب(۵۴)، علم ہیئت، علم انساب اور علم تجوید قرآن کی تعلیم دی جایا کرے۔ ایک حدیث میں یہ بھی حکم ہے کہ استاد کی عزت کی جائے۔(۵۵) یا علم بغیر عمل کے بے سود ہے وغیرہ۔

مکے کے باشندوں کو زبان کی صفائی کا بے حد لحاظ رہتا تھا، اور وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کے بچے صحرا کی آزاد زندگی میں پرورش پائیں۔ اور مکے کی رنگا رنگ آبادی میں مل کر متاثر نہ ہوں۔ اس لئے وہ اپنے نوزائیدہ بچوں کو مختلف قبائل میں بھیج دیتے تھے۔ جہاں وہ کئی سال رہ کر والدین کے پاس واپس آتے۔ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس سے سابقہ رہا تھا، اور آئندہ زندگی میں آپ اسے یاد کیا کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ معززین مکہ میں اس کا رواج آج چودھویں صدی کے وسط میں بھی چلا آتا ہے۔

تربیت دلانے کا ایک دوسرا طریقہ مکے والوں نے یہ اختیار کیا تھا کہ تجارت کے لئے جو کارواں جایا کرتے تھے ان میں کسی معمر کے ساتھ نو عمروں کو بھیج دیا کریں۔ چونکہ مکے کی معاشی زندگی کا دارومدار بڑی حد تک تجارت پر تھا اس لئے تربیت کے طریقے کی اہمیت مکے والوں کے لئے جیسی کچھ تھی ظاہر ہے سفر کے تجارب کا فائدہ ماسوا تھا۔

اس زمانے میں نو عمروں اور معمروں کی تعلیمی ضرورت کے فرق کو محسوس کر لیا گیا تھا۔ چنانچہ احادیث میں واضح الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ بچو کو کن چیزوں کی تعلیم دینی چاھئے۔ نشانہ بازی اور پیراکی خاص طور سے بچپن ھی سے سکھائی جاتی تھی۔ اسی طریقہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ بھی بچپن ھی سے بچوں کو سکھایا جاتا تھا اور سات برس کی عمر کے بعد بچے نماز نہ پڑھیں تو انھیں سزا دینے کا حکم تھا۔ (٥٦)

عورتوں کے ساتھ علیحدہ سلوک کیا جاتا تھا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہفتے میں ایک دن مقرر کر لیا تھا جب آپ عورتوں کے خصوصی مجمع میں تشریف لے جاتے تھے ان کو تعلیم دیتے اور ان کے سوالات کا جواب دیتے۔(٥٧) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے لئے چرخہ کاتنا سب سے اچھا مشغلہ قرار دیا تھا۔(٥٨) ایک حدیث میں یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم و اجازت سے ایک خاتون نے آپ کی بیوی بی بی حفصہ کو لکھنے پڑھنے کی تعلیم دی تھی۔(٥٩) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مطہرہ حضرت عائشہ کو فقہ اور دیگر اسلامی علوم، نیز ادب، شاعری اور طب میں بڑا دخل تھا(٦٠) یہاں تک کہ ایک مرتبہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدھا علم عائشہ سے حاصل کرو۔(٦١) قرآن نے بھی رسول کریم کی بیویوں پر ایک خصوصی فریضہ عاید کیا ہے کہ وہ دوسروں کو تعلیم دیا کریں۔(٦٢) ایک حدیث میں بیان ہوا ہے کہ جس کسی کے پاس کوئی لونڈی ہو اور وہ اسے تعلیم دے اور اچھی تعلیم دے اور اس کی تربیت کرے اور اچھی تربیت کرے، پھر اس کو آزاد کرکے باضابطہ نکاح کرے، تو اسے دگنا ثواب ملے گا۔(٦٣)

رفتہ رفتہ مملکت اسلامیہ جو ابتداءً ایک شہر مدینہ کے کچھ حصہ پر

مشتمل تھی پھیلتی گئی اور نہ صرف خانہ بدوش بدوی، بلکہ شہروں میں مستقل سکونت رکھنے والے عربوں نے بھی بڑی تعداد میں اسلام قبول کرنا شروع کیا۔ ایک نئے دین کے قبول کرنے کا ناگزیر نتیجہ تھا کہ ایک وسیع تعلیماتی نظام قائم ہو جو دس لاکھ مربع میل کے رقبے کی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔ عہد نبوی کے اختتام پر حکومت اسلامی باوجود اس قدر وسیع رقبے پر مشتمل ہونے کے دینیات کی تعلیم کی ضرورتوں سے اچھی طرح عہدہ برآ ہونے لگی تھی۔ کچھ تو مرکز مدینہ سے بڑے بڑے مقامات پر تربیت یافتہ معلم بھیج دئے جاتے تھے کچھ صوبہ وار گورنروں کے فرائض منصبی میں یہ امر صراحت کے ساتھ شامل کردیا جاتا تھا کہ وہ اپنے ماتحت علاقے کی تعلیمی ضرورتوں کا مناسب انتظام کریں۔(٦٤) یمن کے گورنر عمر و بن حزم کے نام جو طویل تقرر نامہ یا ہدایت نامہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا تھا اسے تاریخ نے محفوظ رکھا ہے۔(٦٥) اس میں بھی گورنر کو ہدایت ہے کہ لوگوں کے لئے قرآن، حدیث، فقہ اور علوم اسلامیہ کی تعلیم کا بندوبست کریں۔ اسی دستاویز میں ایک دلچسپ جملہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی اور دنیوی تعلیم میں کس طرح فرق کرنا چاہئے۔ اور وہ جملہ یہ ہے کہ ''لوگوں کو اس بات کی نرمی سے ترغیب(٦٦)دو کہ وہ دینیات کی تعلیم حاصل کریں،، گورنروں کو جس تعلیم کے رائج کرنے کا حکم تھا اس میں دینیاتی ضرورتوں میں سے وضو، جمعہ کا غسل، نماز با جماعت، روزہ اور حج کعبہ کے احکام شامل تھے۔

صوبہ وار درس گاہوں کا معیار بلند کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ یمن میں ایک صدر ناظر تعلیمات مقرر کیا تھا، جس کا کام یہ تھا کہ مختلف اضلاع و تعلقات میں ہمیشہ دورہ کرتا رہے اور وہاں کی

تعلیم اور تعلیم گاھوں کی نگرانی کرے۔(٦٧) کوئی تعجب نہیں جو اور صوبہ جات میں بھی اس طرح کے افسر مامور کئے گئے ھوں۔

آخر میں تعلیم کی نظری حیثیت کے متعلق قرآن و حدیث کے بعض احکام کی جانب اشارہ کرنا بے محل نہ ھوگا۔ چنانچہ قرآن مجید میں ھم دیکھتے ھیں کہ شروع سے آخر تک بار بار صاف اور صریح الفاظ میں اندھی تقلید کو برا ٹھہرایا گیا ھے۔(٦٨) اور اس بات کا حکم دیا گیا ھے کہ ھر شخص خود اپنے طور پر غور و فکر کرے اور کسی رسم و رواج کی پیروی محض آبائی و موروثی ھونے کی بنا پر نہ کرے۔(٦٩) کسی اور مذھبی کتاب میں فطرت کے مطالعہ پر اتنا زور نہیں دیا گیا ھوگا جتنا قرآن مجید میں ھے، کہ سورج، چاند، سمندر کی موجیں، دن اور رات، چمکتے ستارے، دمکتی فجر، پودے اور حیوانات — تمام ھی فطرت کے تابع بنائے گئے ھیں۔ جن سے ان کے خالق کی قدرت کا مظاھرہ ھوتا ھے۔ قرآن مجید کے مطابق علم لامتناھی ھے۔ (٧٠) اور بڑے سے بڑے عالم کا علم بھی تھوڑا ھی ھوتا ھے۔ یہ کہ سارا عالم انسان کی خلقت کے لئے پیدا کیا گیا ھے اور انسان جو زمین میں خدا کا نائب ھے اپنے برتاؤ اور کردار کے مطابق جانچا جائے گا۔ اسی طرح قرآن مجید میں اس کا بار بار ذکر ھے کہ حق و صداقت کی پیروی کی جانی چاھئے۔ اور موروثی عقائد و رواجات سے متاثر نہیں ھونا چاھئے۔

احادیث میں علماء کی بڑی تعریف کی گئی ھے اور ان کو سب سے بہتر انسان قرار دیا گیا ھے۔(٧١) حتی کہ ان کو انبیاء کا وارث قرار دیا گیا ھے ھے۔(٧٢) آخر میں ایک حدیث کا ذکر کیا جا سکتا ھے جس کا اکثر حوالہ آتا ھے، اگرچہ ماھرین اس کو اس کے موجودہ الفاظ میں صحیح حدیث نہیں سمجھتے۔ لیکن اس کا مفہوم قرآن اور حدیث کی عام تعلیمی پالیسی سے ھم آھنگ

ہے۔ یعنی ''علم حاصل کرو، اگرچہ چین ھی میں کیوں نہ ھو کیونکہ علم کا حاصل کرنا ھر مسلمان مرد و عورت کا فریضہ ہے''۔ (۷۳)

ایک حدیث میں یہ دعاء ماثور ہے اور اسی پر یہ تبصرہ ختم کیا جاتا ہے کہ ''اے خدا میں تجھ سے علم نافع اور رزق طیب اور عمل مقبول کی استدعا کرتا ھوں'' (۷۴)

اللهم انی اسئلك علماً نافعاً ورزقاً طیباً و عملاً متقبلاً۔ آمین !

حواشی

(۱) سینٹ ھیلنا کی یاد داشتیں (فرانسیسی) جلد ۳ ص ۱۸۳ ۔

(۲) '' زمانہ جاھلیت کا معاشی نظام '' ۔

(۳) باب ''شہری مملکت مکہ''۔

(۴) خود ایک حدیث میں ہے ''ھم ایک امی قوم ھیں، لکھنا اور حساب کرنا ھمیں نہیں آتا'' انا امة امية لا نكتب ولا نحسب) مختصر جامع - بیان العلم ص ۳۵ ۔

یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں بھی ہے اس میں اصل میں تو زمانہ اسلام میں قمری مہینوں کے اختیار کی وجہ بتائی گئی ہے، لیکن ضمناً اس سے شاید زمانہ جاھلیت کے تصورات کا اندازہ کرنے میں مدد لی جا سکتی ہے۔

(۵) الازمنة والا مکنة، مؤلفہ مرزوقی جلد ۲ ص ۷۹ تا ۸۰ نیز معارف ابن قتیبہ برموقع ۔

(۶) اس کا توراۃ کی جگہ لفظ ناموس موسیٰ استعمال کرنا شاید اس لئے ہو کہ وہ یونانی جانتا تھا اور یونانی سے ترجمہ کیا تھا ۔ یا سریانی جانتا ہو۔

(۷) فہرست ابن ندیم ص ۷ ۔ نیز کتاب الخراج مؤلفہ قدامہ بن جعفر کا ٹکڑا جو آکسفورڈ میں ہے (مگر غلطی سے قلاقہ کی طرف منسوب ہے) ۔

(۸) ترمذی ۴۴ / ۶۸ ۔ ابو داؤد ۳۹ / ۱۶ ۔ ابن حنبل جلد ۵ ص ۳۱۵ ۔ طیالسی ص ۵۷۷ ۔

(۹) سیرۃ ابن ھشام ص ۲۸۸ ۔

(۱۰) طلب علم کے لئے سفر کے سلسلے میں دیکھئے مقدمہ دارمی ص ۴۶ ۔

(۱۱) استیعاب ابن عبدالبر ص ۳۹۳، نیز نظام الحکومة النبویه مؤلفہ کتانی ۱/۴۸ بحوالہ ابو داؤد

(۱۲) کتاب المحبر مؤلفہ ابن حبیب ص ۴۶۰

(۱۳) ابن سعد ۲ / ۱ ص ۱۴، ۱۷، سہیلی ۲ / ۹۲ ، مسند ابن حنبل ۱ / ۲۴۷، کتانی کتاب مذکور ۱ / ۴۸

(۱۴) کتانی بحوالہ ابن داؤد، کتاب البیوع باب کسب المعلم وغیرہ

(۱۵) یہ تقسیم بعد کی ہے - (مدیر)

(۱۶) بخاری باب سریہ بیر معونہ

(۱۷) مسند ابن حنبل جلد ۳ ص ۲۷۱

(۱۸) عبدالرحمن الاصم البکائی من اصحاب الظلة یعنی الصفة، ابن سعد ۱ / ۳ ص ۴۷

(۱۹) بخاری باب رحمة البهائم نیز تفسیر طبری جلد (۱۱) ص ۵۰ - نیز تفسیر خازن میں سورہ (۹) آیت ۱۲۲ کی تفسیر جہاں قرآن مجید میں حکم ہے کہ ہر شخص جنگ پر چلا نہ جائے بلکہ چند لوگ تعلیم حاصل کرکے رہنمائی کا فریضہ انجام دیں - نیز عبدالبر کی کتاب العلم ص ۲۰ تا ۲۱

(۲۰) کتانی کی نظام الحکومة النبویه جلد ۱ ص ۴۳ و ما بعد

(۲۱) دیکھئے باب ہجرت یا نو آبادکاری

(۲۲) ابو داؤد جلد ۲ ص ۳۲ وغیرہ

(۲۳) طبقات ابن سعد باب الوفود - وفد عبس ۱ / ۲ ص ۴۲

(۲۴) بخاری : سریہ بیر معونہ

(۲۵) اس کی تفصیل اوپر آچکی ہے

(۲۶) وکانت بالمدینة تسعة مساجد فکانوا یصلون فیها و یجمعون مع رسول الله (انساب بلاذری ۱ / ۲۰۳، ابو داؤد کی کتاب المرسل - عینی شرح بخاری جلد ۲ ص ۳۶۸:

(۲۷) ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۹۷

(۲۸) ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۱۴

(۲۹) کتانی کی نظام الحکومة النبویه جلد ۱ ص ۱۴، نیز بخاری املاء نبوی بیان حضرت عمروؓ

(۳۰) ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۵۱ نیز دیگر کتب حدیث

(۳۱) سیوطی کی جمع الجوامع تحت عنوان ''عالم و فقیه'' بحوالہ بخاری و دیلمی- نیز ترمذی باب العلم

(۳۲) اعلی و ادنی کی تقسیم اس میں نہیں تھی یہ آج کی اصطلاحات ہیں - آج کی اصطلاحات کا اس دور پر انطباق ضروری نہیں (مدیر)

(۳۳) شمائل ترمذی بر موقع

(۳۴) قرآن مجید ۲ / ۲۸۲

(۳۵) کتانی کی کتاب الحکومة النبویه ۱ / ۷۵ تا ۷۷

(۳۶) کتانی - کتاب مذکور جلد ۱ ص ۱۲۲، بحوالہ صحیح مسلم

(۳۷) کتانی ۱ / ۳۶۲ تا ۶۳ - (اگرچہ مولانا سلیمان ندوی کے خیال میں خفیہ نامہ نگار کی اصطلاح صحیح نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کسی نے اتفاقاً کوئی اطلاع بھیج دی ہو- لیکن کتانی کا یہ بیان متعدد اور صریح تذکروں پر مبنی ہے)

(۳۸) صحیح بخاری ۵۶ : ۱۸۱ کے مطابق ایک مرتبہ مسلم شماری کی فہرست سے پندرہ سو افراجات شہر مدینہ میں ہوئے معلوم ہوئے تھے، جو ظاہر ہے کہ ابتدائے ہجرت کا زمانہ ہوگا۔

(۳۹) اس پر جدید ترین تالیف الوثائق السیاسیہ کے نام سے میں نے شائع کی ہے

(۴۰) کتانی ۱ / ۱۷۷ ، فتوح البدان مؤلفہ بلاذری باب الخاتم

(۴۱) اذا کتب احدکم کتابا فلیتربه فانه انجح لحاجته (ترمذی عن جابر) : تربوا صحفکم انجح لها فان التراب مبارک (ابن ماجه عن جابر) کنز العمال ۳ / ۹۹۷م تا ۹۸ ۔ کتانی ۱ / ۱۲۶

(۴۲) کتانی ۱ / ۱۲۵ ما بعد

(۴۳) کتانی ۱ : ۱۲۵ ما بعد (اگرچہ اوپر کی تینوں باتیں بھی صحیح حدیثوں میں نہیں ملیں یہ ناممکن یا غیر معقول چیزیں نہیں ہیں)

(۴۴) طبقات ابن سعد بر موقع

(۴۵) سیوطی کی جمع الجوامع تحت عنوان ''علماء،، بحوالہ طبرانی نیز بخاری ۳ / ۹۱ ابو داؤد ۳۶ / ۲۲

(۴۶) ابو داؤد جلد ۲ ص ۹۳۱ ، اس کا ذکر شبلی کی سیرۃ النبی طبع دوم جلد ۲ ص ۸۸ میں بھی ہے

(۴۷) شرح سیر کبیر ۴ / ۱۵۸

(۴۸) کتانی ۱ / ۲۰۲ بحوالہ العقد الفرید مؤلفہ ابن عبد ربہ وغیرہ

(۴۹) ایضاً ۱ / ۲۰۳ بحوالہ بخاری وغیرہ سنن ابی داؤد

(۵۰) کتانی ۲۰۳ / ۲۰۷ (بحوالہ مرأۃ الزمان لسبط ابن جوزی و تاریخ الخلفاء۔ السیوطی ص ۸۳)

(۵۱) جمع الجوامع مؤلفہ سیوطی، تحت عنوان''علموا،، ۔ بحوالہ ابن مندہ، ابو نعیم و دیلمی، نیز تحت ''تعلموا،،

(۵۲) تحت عنوان ''علموا،، بحوالہ ابو نعیم و ابن مندہ

(۵۳) جمع الجوامع، مؤلفہ سیوطی، تحت عنوان''تعلموا،، بحوالہ طبرانی و دارقطنی وغیرہ، نیز ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۸۰ ، ابو داؤد ۱۸ / ۱، ابن ماجہ ۲۳ / ۱

(۵۴) جمع الجوامع، سیوطی۔ تحت عنوان ''تعلمن،، بحوالہ مالک

(۵۵) جمع الجوامع سیوطی ۔۔ تحت عنوان ''تعلموا،، بحوالہ طبرانی فی الاوسط

(۵۶) جمع الجوامع سیوطی، تحت عنوان ''علموا الصبی،، بحوالہ ابن حنبل و ترمذی و بغوی

(۵۷) صحیح بخاری کتاب العلم

(۵۸) جمع الجوامع سیوطی۔ تحت عنوان علموا (نعم لهو المؤمنة فی بیتها الغزل) بحوالہ ابو نعیم و ابن مندہ

(۵۹) کتانی ۱ / ۴۹ تا ۵۵ بحوالہ قاضی عیاض و ابو داؤد

(۶۰) سیرۃ النبی۔ مؤلفہ شبلی طبع دوم ۲ / ۴۰۷

(۶۱) حدیث فضل عائشہ۔ کسی کتاب حدیث میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اگرچہ محدثین کو اس کی صحت پر شبہہ ہے

(٦٢) قرآن مجید ۳۳ : ۳۴

(٦٣) ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۹۴ نیز بخاری

(٦٤) کتانی ۱/۴۳ وما بعد

(٦٥) ابن ہشام ص ۹۹۱ تا ۹۲ تاریخ طبری ص ۱۷۲۷ تا ۹۲ کتانی ۱ / ۴۴۵ تا ۹۴ وغیرہ

(٦٦) جمع الجوامع سیوطی، تحت عنوان ''علموا'' (علموا ولا تعنفوا فان العلم خیر من العنف علموا و یسروا ولا تعسروا) بحوالہ ابن سعد و بیہقی و ابن حنبل

(٦٧) تاریخ طبری ص ۱۰۸۴ تا ۵۳ و ۱۹۸۳ (احوال سنہ ۱۱ھ

(٦٨) ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۱۹۷ باب ذم تقلید بحوالہ آیت ''اتخذوا احبارھم و رھبانھم ارباباً من دون اللہ''

(٦٩) طلب علم کی فضیلت کے لئے دیکھو ابو داؤد ۲۴ : ۱ و ۲، مقدمہ ابن ماجہ ص ۱۷ - مقدمہ دارمی ص ۳۷ وغیرہ، ترمذی ۳۹ : ۲، ۱۹

(٧٠) قرآن مجید ۱۷ : ۵۸، قرآن مجید میں قصہ موسیٰ و خضر کا مقصد بھی طلب علم کی فضیلت اور علم انسانی کی قلت کو نمایاں کرنا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ بن عمران علیہ السلام نہ ہوں بلکہ کوئی ہمنام مثلاً گلگامیش (بابلی) کا معرب آب حیات کی تلاش اور مچھلی کا زندہ ہونا اسی کا قصہ ہے

(٧١) من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین (بخاری ۳ : ۱، ۱۳، ۹۶ : ۱۰، ترمذی ۳۹ : ۱، مقدمہ ابن ماجہ ص ۱۷، مقدمہ دارمی ص ۳۳، ابن عبدالبر، کی کتاب العلم ص ۱۹ تا ۱۷ حدیث خیر الناس العلماء و المتعلمون (مقدمہ دارمی ص ۲۵، ۳۱)

(٧٢) العلما ورثۃ الانبیاء (بخاری ۳ : ۱۰، ترمذی ۲۹ : ۹ ابن عبدالبر کی کتاب العلم ص ۲۱)

(٧٣) اطلبوا العلم و لو کان بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ (ابن عبدالبر کی کتاب العلم، بیہقی کی شعب الایمان، ابن عدی کی الکامل اور سیوطی کی جمع الجوامع میں یہ حدیث ہے) -

(٧٤) حدیث نبوی بحوالہ کتاب العلم مؤلفہ عبدالبر ص ۸۴

★★★★

میثاق مدینہ کی اہمیت و افادیت

ڈاکٹر امان اللہ خان

ایک عظیم الشان ریاست کی تاسیس اور تدبیر و تنظیم سرکار دو عالمؐ کا وہ کارنامہ ہے جس کی نظیر تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔ ایک ایسی شخصیت جسے اپنے ہم وطنوں نے وطن چھوڑ دینے پر مجبور کر دیا ہو ہجرت کے سفر کی مشکلات برداشت کرتے ہوئے سنہ ۱ ھ میں یثرب (مدینہ) پہنچتی ہے اور اس شہر کے چند محلوں پر مشتمل ایک شہری ریاست قائم کرتی ہے۔ یہ ریاست اوسطاً ۲۷۴ مربع میل فی یوم کی بے نظیر سرعت کے ساتھ بڑھ کر دس سال کی قلیل مدت میں دس لاکھ مربع میل ہو جاتی ہے۔ پورا عرب جس میں لاقانونیت اور انتشار کی کیفیت تھی اور جس نے ایک جھنڈے ایک قانون اور ایک حکومت کے ماتحت اکٹھا ہونا سیکھا ہی نہیں تھا یکایک پرچم اسلام کے نیچے متحد و منظم ہو جاتا ہے اور پیغمبر آخر الزماں کی روحانی و سیاسی قیادت کو تسلیم کر لیتا ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم قبائلی عصبیت و قومیت کے بت کو پاش پاش کر کے اسکی جگہ پر ایک عالمگیر برادری قائم کرتے ہیں۔رنگ ، نسل ، خاندان ، زبان ، اور وطن سے بالا تر ایک امت اور ملت کا قیام عمل میں لاتے ہیں۔ غیر مسلموں اور مختلف مذہبی گروہوں کے حقوق و فرائض کا تعین ہوتا ہے۔ ریاست اور شہریوں کے حقوق و فرائض کی نشاندھی کی جاتی ہے۔
انصاف اور قانون کی حکومت قائم ہوتی ہے اور قانون کے سامنے مساوات کا اصول تسلیم کیا جاتا ہے۔ انتظامیہ ، مقننہ اور عدلیہ کے اصول و ضوابط مرتب

ہوتے ہیں۔ شوریٰ کی فضیلت قائم ہوتی ہے۔ انسانی شرف و عظمت کی حرمت قائم ہوتی ہے۔ شہریوں کی روحانی و اخلاقی ، معاشرتی و معاشی اور تعلیمی و سیاسی زندگی کے ضابطے وضع کرکے ان کا عملی نفاذ کیا جاتا ہے ۔ قوانین صلح و جنگ مرتب ہوتے ہیں، خارجہ پالیسی کے اصول اور طریق کار کی نشاندھی کی جاتی ہے ۔ الغرض انسانی معاشرے کی تشکیل و تعمیر اور فلاح و بہبود نیز ایک اعلی و ارفع اسلامی فلاحی مملکت کے قیام کے سلسلے میں جتنے بھی ضروری اقدامات ہو سکتے ہیں کئے جاتے ہیں ۔

ان سارے موثر انتظامات کا اثر یہ ہوا کہ جب ربیع الاول سنہ ۱۱ھ میں ہادیٔ دو جہاں اس دنیا سے رخصت ہوئے تو کم و بیش پورا عرب آپ کی سیادت کا دم بھر رہا تھا اور آپ اپنے پیچھے ایک ایسی منظم امت چھوڑ گئے جو اعلی اخلاق، ایثار و اخلاص اور اتحاد و ایمان کی دولتوں سے مالامال تھی ۔ رنگ و نسل، خاندان و زبان اور علاقے کے امتیازات سے بالاتر اس ملت نے آپ کے مشن کو جاری رکھا اور پوری نسل انسانی کو اس نئے نظام حیات کی برکتوں سے مالامال کر دیا ۔ نتیجۃً پورا عالم ایک ایسی خوشگوار تہذیبی و تمدنی تبدیلی سے ھمکنار ہوا جس کی مثال اس سے پہلے تاریخ انسانی میں نہیں تھی ۔

ایک نئی ریاست اور جدید معاشرے کی تاسیس و تشکیل کے سلسلے میں میثاق مدینہ کو بڑی اہم اور بنیادی حیثیت حاصل ہے ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب سنہ ۱ھ میں مکہ مکرمہ سے ھجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو بہت سے مسائل کی طرف فوری توجہ دینے کی ضرورت تھی ۔ مثلاً

۱ ۔ اھل اسلام کو یکجا اور متحد کرکے انہیں ایک امت و ملت بنانے کی ضرورت تھی ۔

۲ ۔ مسلمانوں کی روحانی و معاشرتی اصلاح و تربیت کا مسئلہ بھی درپیش تھا ۔

۳ ۔ مدینے میں بسنے والے مختلف گروہوں کے باھمی تعلقات کو منضبط کرنا ایک اھم ترین مسئلہ تھا بالخصوص جب کہ مدینے میں یہود کے دس قبائل اور اوس و خزرج کے بارہ قبائل آباد تھے ۔ اوس و خزرج میں مسلمان بھی تھے اور بت پرست بھی ۔ اوس و خزرج اسلام کی آمد سے پہلے باھم ایک خونریز جنگ میں مبتلا رہ چکے تھے جسے جنگ بعاث کہا جاتا ہے ۔ قبائلی عصبیت پورے زوروں پر تھی ۔

۴ ۔ اسی طرح سے ایک مسئلہ شہر کی سیاسی تنظیم اور اس کے تحفظ و دفاع کا انتظام تھا ۔

سرکار دو عالمؐ نے کمال دانائی اور حکمت سے ان تمام مسائل کو پوری کامیابی سے حل کیا ۔

۱ ۔ اھل اسلام کو رنگ و نسل کے امتیازات سے بالاتر کرکے انھیں رشتہ اخوت میں یہ کہتے ھوئے ''انما المؤمنون اخوۃ'' ، ''و اذ کروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا'' منسلک کر دیا ۔ خاندانی، قبائلی اور خونی رشتوں پر رشتہ اسلام کو ترجیح حاصل ھوئی اور ایک ایسی نئی سنت تیار ھوئی جو خالص دینی اور انسانی اقدار پر مبنی تھی ۔ اسے ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب ایک قبلے اور ایک ھی مقصد زندگی سے وابستہ کر دیا گیا ۔

۲ ۔ مسلمانوں کی روحانی و معاشرتی تربیت و اصلاح کے لئے اور ان میں مرکزیت پیدا کرنے کے لئے مسجد نبوی کی تعمیر ھوئی اور مسجد

مسلمانوں کی روحانی، سماجی، تعلیمی و عدالتی سر گرمیوں کا مرکز و محور قرار پائی۔

۳، ۳۔ مدینے میں بسنے والے مختلف گروھوں کے باھمی تعلقات اور حقوق و فرائض کو متعین و منضبط کرنے کے لئے نیز اس شہر کی سیاسی تنظیم اور تحفظ و دفاع کے لئے ایک تحریری معاھدہ کیا گیا جسے ھم میثاق مدینہ کے نام سے پکارتے ھیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاھدے کی اھمیت کے پیش نظر اسے ایک ایسے وقت میں تحریر کروایا جب قرآن حکیم نازل ھو رھا تھا۔ اور صحابہ کرام کو یہ واضح ھدایت تھی کہ وہ آپ سے قرآن حکیم کے سوا کچھ نہیں لکھیں گے۔ اس میثاق کے لئے آپ نے ''کتاب'' اور ''صحیفے'' کے الفاظ استعمال فرمائے جس سے اس دستاویز کی اھمیت کا بخوبی اندازہ ھو جاتا ھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اپنی مشہور کتاب :

The First Written Constitution in the World میں مضبوط دلائل سے یہ ثابت کیا ھے کہ میثاق مدینہ دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور ھے جسے خود ریاست کے حاکم اعلی نے نافذ کیا۔ (۱)

میثاق مدینہ کی تفصیلات کا علم ھمیں مختلف بنیادی اور ثانوی مآخذ و مصادر سے ھوتا ھے۔ وہ اھم بنیادی مآخذ جنھوں نے اس معاھدے کی مکمل تفصیلات درج کی ھیں یہ ھیں :۔

۱۔ محمد ابن اسحاق کی ''سیرت النبویۃ'' جس کا فارسی اور انگریزی ترجمہ دستیاب ھے۔

۲۔ ابن ھشام کی ''السیرت النبویۃ''

۳ - امام ابو عبید القاسم بن سلام کی ''کتاب الاموال،،

۴ - حافظ ابن کثیر کی ''البدایۃ و النہایۃ،،

محمد ابن سعد، البلاذری، ابن جریر طبری، ابن خلدون اور دیگر قدیم مؤرخین نے اس معاھدے کا ذکر ضرور کیا ھے مگر تفصیلات درج نہیں کیں۔ احادیث کی کم و بیش جملہ اھم کتابوں میں اس معاھدے کا ذکر ھے اگرچہ تفصیلات درج نہیں ھیں۔ زرقانی، مقریزی اور لسان‌العرب کے عظیم مصنف ابن منظور نے بھی میثاق مدینہ پر جزوی روشنی ڈالی ھے۔

ثانوی مآخذ میں زیادہ اھم یہ ھیں :-

۱ - ڈاکٹر حمید اللہ ''الوثائق السیاسیۃ،، جس کا اردو ترجمہ ''سیاسی وثیقہ جات،، کے عنوان سے شائع ھو چکا ھے۔

۲ - ڈاکٹر حمید اللہ، ''عہد نبوی میں نظام حکمرانی،،۔

۳ - The First written Constitution in the World

۴ - ولہاوزن اور کیتانی کی کتابیں، جن کا ذکر پروفیسر منٹگمری واٹ اور ڈاکٹر حمید اللہ نے کیا ھے۔

۵ - پروفیسر منٹگمری واٹ کی کتاب "Muhammad at Medina"

۶ - مجید خدوری کی کتاب ''War and Peace in the Law of Islam،،

۷ - لیوی کی کتاب ''Social Structure of Islam،،

۸ - قاضی سلیمان منصور پوری کی کتاب ''رحمۃ للعالمین،،

۹ - جسٹس امیر علی کی کتاب ''The Spirit of Islam،،

اس معاھدے کے مستند ھونے میں کوئی شک نہیں۔ بعض اھل علم کا یہ اعتراض کہ اس معاھدے کے ضمن میں محمد ابن اسحاق اپنے سے پہلے

راویوں کا ذکر نہیں کرتا دیگر قوی تاریخی شواہد کی بنا پر رفع ہو جاتا ہے۔ امام ابو عبید القاسم بن سلام (م۲۲۴ھ) بڑے پائے کے قابل اعتماد ثقہ عالم ہیں۔ انہوں نے یہ معاہدہ امام محمد بن مسلم المعروف بابن شہاب زہری (۵۸ تا ۱۲۴ھ) کی سند سے بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں آپ کی ''کتاب الاموال،، میں یہ عبارت درج ہے: -

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عہدنامہ جو آپ نے مدینہ تشریف آوری پر مؤمنین اور مدینہ والوں کے درمیان لکھوایا، جس میں مدینے کے یہود سے مصالحت کا پیمان بھی ہے۔

ابن شہاب کہتے ہیں مجھے روایت پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ معاہدہ تحریر فرمایا۔(۲)

اس معاہدے کی ایک اہم شق کہ: ''بنی عوف کے یہود بذات خود اور اپنے حلفاء و موالی کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے ساتھ ایک جمعیت ہوں گے۔ . . . ،، کی وضاحت کرکے امام ابو عبید نے بعد میں آنے والے محدثین کی الجھن دور کردی۔ امام موصوف کہتے ہیں: ''معاہدے کی اس شق سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ دشمنان اسلام کے خلاف (جنگ کی صورت میں) شرط کے مطابق اخراجات کے ذریعہ مسلمانوں کی مدد کرتے رہیں گے۔ رہ گیا دین کا مسئلہ سو وہ بالکل جدا گانہ ہے۔ اس سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ یہی سبب ہے کہ اس سے آگے ہی آپ نے تصریح فرمادی کہ یہود اپنے دین پر کاربند رہیں گے اور مؤمنین اپنے دین پر،،(۳)

المقریزی کے بیان کے مطابق یہ تحریر شدہ دستور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار سے لٹکا رہتا تھا۔ آنحضور کے بعد یہ تلوار حضرت علی کو ملی حضرت علی نے اس دستاویز کے حصے کوفہ میں لوگوں کو پڑھ کر سنائے۔(۴)

اس معاهدے کے مستند ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ پوری عبارت میں کوئی بھی ایسی شق نہیں جو اسلام کی پالیسی یا اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو۔ مزید برآں یہ ایک مسلسل اور مرتب عبارت ہے جو ظاہر کرتی ہے کہ اس کا مصنف ایک ہی تھا۔

پھر دور حاضر کے کم و بیش جملہ مستشرقین اور مسلمان اہل علم اس میثاق کے مستند ہونے کے قائل ہیں۔

معاہدے کی تاریخ :

اس معاهدے کی تاریخ کے بارے میں قدیم مؤرخین و محدثین کے ہاں کوئی واضح اختلاف نہیں پایا جاتا۔ سبھی اسے هجرت مدینہ کے فوری بعد اور غزوہ بدر سے پہلے کا معاهدہ قرار دیتے ہیں۔ امام ابو عبید کہتے ہیں۔

''ہماری رائے میں یہ معاهدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے آغاز کے وقت کیا گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اسلام کو استحکام و غلبہ حاصل نہیں ہوا تھا۔ نہ اس وقت تک اہل کتاب سے جزیہ لینے کا حکم صادر ہوا تھا۔ یہ (مدینہ کے) اہل کتاب تین گروہوں پر مشتمل تھے۔ بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ،،(۵)۔

دور جدید کے اہل علم نے میثاق مدینہ کی تاریخ کو بھی موضوع بحث بنایا ہے۔ ولہاوزن اور کیتانی اسے غزوہ بدر سے پہلے کی دستاویز گردانتے ہیں۔ مجید خدوری بڑے یقین سے اسے غزوہ بدر سے پہلے کی دستاویز قرار دیتے ہیں۔(۶) پروفیسر منٹگمری واٹ نے اس ضمن میں فکر انگیز بحث کی ہے اور اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ معاهدہ بنو قریظہ کے خاتمے کے بعد کیا گیا ہو۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ سب تخمین

و ظن ہی ہے ۔(۷) ڈاکٹر حمیداللہ نے معاہدے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ اس کا پہلا حصہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے اور دوسرا حصہ غزوہ بدر کے بعد کا ۔ آپ نے بڑی تفصیلی بحث کی ہے اور مضبوط عقلی دلائل دئیے ہیں لیکن قدیم مآخذ سے کوئی واضح حوالہ نہیں دیا ۔(۸)

مقالہ نگار کی رائے میں یہ معاہدہ مکمل طور پر غزوہ بدر سے پہلے ہی لکھا گیا ۔ بنو قینقاع جو اس معاہدے کے ایک فریق تھے، انہیں غزوہ بدر کے ایک ہی ماہ بعد اس معاہدے کی خلاف ورزی کرنے پر مدینے سے نکال دیا گیا تھا ۔ ابن اسحاق نے اس واقعے کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے : ۔

"قال ابن اسحاق و حدثنی عاصم بن عمر بن قتادة ۔ ان بنی قینقاع کانوا اول یہود نقضوا ما بینھم و بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و حاربوا فیما بین بدر و احد"(۹)

(ابن اسحاق نے عاصم بن عمر بن قتادہ سے روایت کی کہ یہودیوں میں سب سے پہلے بنو قینقاع نے اس معاہدے کو توڑا جو ان کے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تھا اور انہوں نے بدر و احد کی درمیانی مدت میں لڑائی کی) ۔ اسی طرح کا بیان محمد ابن سعد کا بھی ہے ۔(۱۰) یہ عبارت اس بات کو پوری طرح سے واضح کرتی ہے کہ آنحضور نے یہ معاہدہ جملہ یہود سے، جن میں بنو قینقاع بھی موجود تھے، غزوہ بدر سے پہلے ہی کیا تھا ۔ رہ گیا یہ مسئلہ کہ معاہدے کے متن میں باقاعدہ طور پر بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ کا نام درج نہیں ہے تو اس کا ایک واضح جواب یہ ہے کہ ان قبائل کو اوس و خزرج کے حلفاء کی صورت میں معاہدے میں شریک کیا گیا ۔ ان تینوں قبائل کا اوس و خزرج کے ساتھ حلیف ہونا مضبوط تاریخی

شواهد سے ثابت ہے۔ ابن ہشام کی درج ذیل عبارت اس معاہدے پر خوب روشنی ڈالتی ہے۔

''فکانوا اذا کانت بین الاوس و الخزرج حرب خرجت بنو قینقاع مع الخزرج و خرجت النضیر و القریظة مع الاوس یظاہر کل واحد من الفریقین حلفاءہ علی اخوانہ،، (۱۱)

(جب کبھی اوس و خزرج میں لڑائی ہوتی تو بنو قینقاع خزرج کے ساتھ نکلتے اور بنو نضیر اور قریظہ اوس کے ساتھ نکلتے اور ان دونوں فریقوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے حلیف کی مدد کرتا تھا بمقابلہ اپنے بھائیوں کے)۔

میثاق مدینہ کا متن:

ابن ہشام اور کتاب‌الاموال میں درج شدہ میثاق مدینہ چھوٹے بڑے ملے جلے فقروں پر مشتمل ہے۔ دور جدید کے اکثر علماء نے ان فقروں کو دستوری دفعات کی صورت میں بیان کیا ہے۔ ولہاوزن نے اس دستاویز کو ۴۷ دفعات پر منقسم کیا ہے۔ اکثر مغربی مؤرخین نے اسی تقسیم کو تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس دستاویز کی باون دفعات گنوائی ہیں لیکن ایسے قارئین کو جو یورپی ماخذ کا مطالعہ بھی کرتے ہیں الجھن سے بچانے کے لئے ان دفعات کی تعداد ۴۷ ہی رکھی ہے اور بعض بڑی دفعات کو الف اور ب دو اجزا پر تقسیم کر دیا ہے۔

یہ معاہدہ واضح طور پر دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے حصے میں تیئیس دفعات ہیں اور دوسرے میں چوبیس۔ پہلا حصہ مسلمانوں کے باہمی تعلقات اور حقوق و فرائض کی نشاندھی کرتا ہے جب کہ دوسرا حصہ اہل اسلام۔ اور یہود اور دیگر اہالیان مدینہ کے باہمی تعلقات، حقوق و فرائض

اور دیگر اہم امور کی وضاحت کرتا ہے ۔

مقالہ نگار کے نزدیک چونکہ امام ابو عبید القاسم بن سلام کا متن سب سے زیادہ مستند ہے اس لئے ذیل میں وہی درج کیا جاتا ہے ۔

* ''یہ محمد نبی و رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا عہد نامہ ہے جو قریشی اور مدنی مؤمنین و مسلمین کے درمیان نیز ان لوگوں کے درمیان جو ان کی پیروی کرکے ان میں اس طرح آملیں کہ ان کے ساتھ رہیں اور ان کے ساتھ مل کر جہاد کریں، یہ سب لوگ مل کر دوسرے لوگوں سے الگ ہو کر ایک جماعت قرار پائیں گے ۔

* قریشی مہاجرین اپنے نظام قبیلہ کے مطابق باہم اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے ۔ اسی طرح وہ اپنے قیدیوں کا فدیہ مؤمنوں اور مسلمانوں میں مروجہ دستور و انصاف سے ادا کریں گے ۔

* بنو حارث بن خزرج اپنے نظام کے مطابق اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین میں مروجہ دستور و انصاف سے دے گا ۔

* بنو ساعدہ اپنے نظام کے مطابق اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دے گا ۔

* بنو جشم اپنے نظام کے مطابق اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دے گا ۔

* بنو نجار اپنے نظام کے مطابق اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دے گا ۔

* بنو عمرو بن عوف اپنے نظام کے مطابق اپنی پہلی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دے گا ۔

* بنو نبیت اپنے نظام کے مطابق اپنی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دے گا۔

* اور بنو اوس اپنے نظام کے مطابق اپنی دیتیں ادا کریں گے اور ان کا ہر گروہ اپنے قیدی کا فدیہ مؤمنین کے مروجہ دستور و انصاف سے دیگا۔

* مؤمنین اپنے کسی زیر بار قرضدار کو بے مدد نہیں چھوڑیں گے بلکہ قاعدہ کے مطابق فدیہ، دیت اور تاوان ادا کرنے میں اس کی مدد کرینگے اور یہ کہ تقوی شعار مؤمنین متحد ہوکر ہر اس شخص کی مخالفت کریں گے جو ان میں سے مؤمنوں کے درمیان ظلم، گناہ، زیادتی، سرکشی اور فساد و بغاوت کا موجب ہو گا۔ وہ سب اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں گے خواہ وہ ظالم ان میں سے کسی کا بیٹا ھی کیوں نہ ہو۔

* کوئی مؤمن کسی مؤمن کو کافر کے بدلے قتل نہیں کرے گا اور نہ مؤمن کے خلاف وہ کسی کافر کی مدد کرے گا۔

* مؤمنین دوسرے لوگوں سے الگ آپس میں ایک دوسرے کے مدد گار و کارساز ہوں گے۔

* یہودیوں میں سے جو بھی ھمارا تابع ہو جائے گا اس کے ساتھ دستور کے مطابق معاملہ اور انصاف و مساوات کا سلوک رکھا جائے گا اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا نہ ان کے خلاف کسی کی مدد کی جائے گی۔

* مؤمنین کی صلح یکساں اور برابر کی حیثیت رکھتی ہے۔ کوئی مؤمن قتال فی سبیل اللہ میں دوسرے مؤمن سے الگ ہو کر صلح نہیں کرے گا، ایسے مسلمانوں کے درمیان مساوات و عدل ملحوظ رکھنا ہوگا۔ ہر غازی جماعت

کے افراد آپس میں ایک دوسرے کی جانشینی کریں گے۔

* تقوی شعار مؤمنین اس معاهدے کی شرائط پر کار بند رہیں گے

* کوئی مشرک قریش کے مال کو پناہ نہیں دے گا اور نہ کسی مؤمن کے مقابلے میں وہ (مشرکین) قریش کی مدد کرے گا۔

* جو کسی مؤمن کا ناحق خون کرے گا اسے مقتول کے بدلے قتل کیا جائے گا الایہ کہ اس مقتول کا ولی اس کے بدلے خون بہا لینے پر رضامند ہو جائے اور تمام مؤمنین قاتل کے خلاف رہیں گے۔

* کسی مؤمن کے لئے جو اس معاهدے کی پابندی کا اقرار کرچکا ہے یا اللہ اور روز آخرت پر ایمان لا چکا ہے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ کسی قانون شکن کی مدد کرے یا اسے پناہ دے۔ جو ایسے مجرم کی مدد کریگا یا پناہ دے گا تو اس پر قیامت کے دن تک اللہ تعالی کی لعنت اور اس کا غضب ہو۔ اس سے نہ توبہ قبول کی جائے گی اور نہ فدیہ۔

* اور تم لوگ جب بھی کسی معاملہ میں باہم اختلاف کروگے تو اس کے فیصلے کے لئے اللہ تبارک و تعالے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع ہوگا۔

* مؤمنین جب تک جنگ میں مصروف رہیں گے جنگی اخراجات میں یہودی ان کے شریک رہیں گے۔

* بنی عوف کے یہود بذات خود اور اپنے حلفاء و موالی کے ساتھ مل کر مؤمنین میں سے ایک جماعت ہوں گے۔(۱۲) یہودی اپنے دین پر کاربند رہیں گے اور مؤمنین اپنے دین پر البتہ جس نے ظلم و گناہ کیا وہ اپنے آپ کو اور اپنے

گھر والوں کو تباھی میں ڈالے گا۔

* بنی نجار کے یہودیوں کے لئے بھی وھی کچھ مراعات ھیں جو بنی عوف کے یہودیوں کے لئے ھیں۔ اور بنی حارث کے یہودیوں کے لئے بھی وھی کچھ ھے جو بنی عوف کے یہودیوں کے لئے ھے۔ بنی جشم کے یہود کے لئے بھی وھی کچھ ھے جو بنی عوف کے یہود کے لئے ھے اور بنو ساعدہ کے یہود کے لئے بھی وھی کچھ ھے جو بنی عوف کے یہود کے لئے ھے۔ اور اوس کے یہود کے لئے بھی وھی کچھ ھے جو بنی عوف کے یہود کے لئے ھے۔ لیکن جس نے ان میں سے ظلم و زیادتی کی تو وہ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو تباھی میں ڈالے گا۔

* اور ان قبائل میں سے کوئی فرد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر (مدینہ سے) باھر نہیں نکلے گا۔

* اس معاھدے کے شرکاء سے جو جنگ کرے تو تمام شرکاء اس کے خلاف آپس میں ایک دوسرے کی مدد کریں گے۔ وہ آپس میں ایک دوسرے کے خیر خواہ رھیں گے اور ھر حال میں مظلوم کی مدد کریں گے۔

* اس معاھدے والوں کے لئے مدینہ کی حدود کا داخلہ علاقہ حرم کی حیثیت رکھے گا۔

* اس معاھدے والوں کے درمیان جو بھی نیا معاملہ یا قانون شکنی کا واقعہ پیش آئے گا جس سے نقصان اور فساد کا امکان ھو تو اس کے فیصلے کے لئے اللہ اور محمد نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

* اور جو یثرب (مدینہ) پر یلغار کرے گا تو یہ معاھدہ کرنے والے باھمی امداد سے اس کے مقابلہ سے جواب دیں گے۔

* ان (مسلمانوں) میں سے جو اپنے حلیف کے ساتھ صلح کرنے کے لئے

یہود کو دعوت دے تو یہود اس سے صلح کر لیں گے۔ اسی طرح اگر وہ (یہود) ہمیں کسی ایسی ہی صلح کی دعوت دیں تو مؤمنین بھی اس دعوت کو قبول کریں گے۔ ہاں اگر وہ حلیف دین (اسلام) سے برسر پیکار ہوں تو اس سے صلح نہیں کی جائے گی۔

* اخراجات میں تمام لوگ اپنے اپنے حصے کے ذمہ‌دار ہوں گے۔

* اوس (قبیلہ) کے یہود بذات خود اور ان کے حامی و حلفاء اس عہد نامہ پر خوبی و عمدگی سے عمل پیرا ہونے والوں کے ساتھ رہیں گے۔

* گناہ کی حدود سے ورے نیکی اور وفاداری ہے۔ ہر کام کرنے والا اپنے عمل کا ذمہ دار ہوگا۔ زیادتی کرنے والا اپنے نفس پر زیادتی کرے گا۔

* اس معاہدہ پر سچائی اور نیکی سے کاربند رہنے والوں (کی پشت) پر اللہ ہے۔

* یہ معاہدہ ظالم اور گناہگار کو اس کے عمل بد کے انجام سے نہیں بچائے گا۔ جو (مدینے سے) باہر نکل جائے وہ مامون رہے گا اور جو (مدینہ) میں بیٹھا رہے گا وہ بھی مامون ہوگا لیکن جو ظلم و گناہ کریگا وہ مامون نہیں رہے گا۔

* اس معاہدے کے (پابند کہلانے کے) زیادہ مستحق وہی ہوں گے جو نیکو کار اور وفادار ہیں۔(۱۲)

میثاق مدینہ کی اہمیت و افادیت :

میثاق مدینہ کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس معاہدےکی اہمیت و افادیت کے بارے میں جو اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں وہ یہ ہیں :

۱۔ اس معاہدے کی بدولت مدینے کی شہری ریاست کا آغاز ہوا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اس ریاست کے سربراہ تسلیم کر لئے گئے اور آپ ایک

بین الاقوامی معاشرہ تشکیل دینے میں مصروف ہو گئے۔

* بقول جسٹس امیر علی یہ معاہدہ آپ کی عظمت کی ایک واضح دلیل ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ بقول میور صرف اپنے دور کے ہی عظیم ترین انسان نہیں تھے بلکہ آنے والے تمام زمانوں کی عظیم ترین ہستی تھے۔ آپ نے ایک عظیم مدبر حکومت اور سیاست دان کی طرح مختلف الخیال اور مختلف العقیدہ اور آپس میں منتشر لوگوں کو متحد اور یکجا کرلے کا کام بڑی مہارت سے سر انجام دیا۔ آپ ایک ریاست، ایک کامن ویلتھ اور ایک ایسا معاشرہ تشکیل دینے میں لگ گئے جو بین الاقوامیت کے اصول پر مبنی تھا۔(۱۴)

۲ - اسی دستاویز کی بدولت سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ و سلم نے عدالتی، تشریعی، فوجی اور تنفیذی اختیارات اپنے لئے محفوظ کر لئے۔

۳ - آنحضور صلی اللہ علیہ و سلم نے سیاست میں اخلاقی عناصر کو داخل کیا۔ اصل سرچشمہ اقتدار اللہ تعالے کو قرار دیا اور خود اللہ تعالی کے نائب کی حیثیت اختیار کی۔

۴ - شہریت، تنظیم حکومت، سیاسی رواداری، فراست، اور حکمت عملی کا اظہار بھی اسی معاہدے سے ہوا۔

۵ - اسی معاہدے کی بدولت مذہبی آزادی کا اصول وضع ہوا۔ نیز جن بنیادوں پر غیر مسلموں سے اتحاد و تعاون ہو سکتا ہے اس کی نشاندھی ہوئی۔

۶ - اسی معاہدے نے اھل اسلام کے باھمی حقوق و فرائض اور جملہ شہریوں کے آپس میں تعلقات، فرائض اور حقوق کا تعین کیا۔

۷ - اسی معاہدے نے ظلم، ناانصافی، عدم مساوات اور ایسی ہی دیگر خرابیوں کا سدباب کیا۔ عربوں کے قتل کا بدلہ لینے کا پرانا انفرادی طریقہ

ختم کرکے اسے اجتماعی فریضہ قرار دیا۔

۸ - کمزوروں، ناداروں اور مظلوموں کی داد رسی کا پورا پورا اہتمام بھی اسی معاہدے کی رو سے ہوا۔

۹ - حالت امن اور حالت جنگ کا لائحہ عمل مرتب ہوا۔

۱۰ - یہ معاہدہ قریش کے خلاف ایک مشترکہ اتحاد بن گیا اور دشمنان اسلام کا داخلہ مدینہ میں بند کر دیا گیا۔

۱۱ - مدینہ کو حرم قرار دیا گیا۔ یوں اس نئی شہری ریاست کی حرمت قائم ہوئی اور اس کے داخلی امن اور تحفظ و دفاع کا خاطر خواہ انتظام ہوا۔

۱۲ - قبائل کی باہمی خانہ جنگی کا انسداد بھی اسی معاہدے کی بدولت ہوا۔

۱۳ - اسی معاہدے نے اہل اسلام کے بڑے دشمن مشرکین مکہ اور دوسرے قبائل کو مسلمانوں کے خلاف برانگیختہ کرنے سے روک دیا۔

۱۴ - اسی معاہدہ نے شہریوں کے اندر قانون، اخلاق، مذہب اور انسانی قدروں کے احترام کا بھرپور جذبہ پیدا کیا۔

۱۵ - اور پھر اسی معاہدے نے اللہ تعالیٰ کے احکام اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کو حتمی اور فائق حیثیت دے دی۔

ہادی دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے جاری کردہ اسی نظام کی بدولت ایک مضبوط اسلامی ریاست اور ایک صالح معاشرہ معرض وجود میں آیا۔

حواشی

(۱) حوالے کے لئے دیکھئے ڈاکٹر حمید اللہ ، دی فرسٹ رٹن کانسٹیٹیوشن ان دی ورلڈ (لاہور ۱۹۷۵ء) صفحات ۳ تا ۹۔

(۲) امام ابو عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال (اسلام آباد، تاریخ نا معلوم) ج ۱، ص ۳۰۹، (اردو)

(۳) کتاب الاموال، ج ۱، ص ۳٦۳

(۴) المقریزی، امتاع الاسماع (طبع مصر) ج۱،ص ۴۹، ۴۰۳، ۱۰۷ بحوالہ
ڈاکٹر حمید اللہ دی فرسٹ رٹن دنسٹیٹوشن، ص ۳۹ - ۴۰، ۶۸

(۵) کتاب الأموال، ج ۱، ص ۳۶۴

(٦) مجید خدوری، War and peace in the law of Islam " امریکہ (۱۹۵۵) ص ۲۰٦

(۷) ملاحظہ کیجئے منٹگمری واٹ، Muhammad at Medina. (لندن ۱۹۵٦ ء صفحات ۲۲، ۲۷

(۸) ڈاکٹر حمید اللہ، دی فرست رٹن کانسٹیٹوشن، ص ۲۲ - ۲٦

(۹) ابن هشام، السیرت النبویة (مصر ۱۹۳٦ء) ج ۳ ص ۵۱

(۱۰) محمد ابن سعد، طبقات (بیروت ۱۹۵۷ء) ج ۲ ص ۲۹

(۱۱) ابن هشام، ج ۲، ص ۱۸۸

(۱۲) عربی متن میں ''امة من المؤمنین،، اور بعض روایات کی رو سے ''امة مع المؤمنین،، کے الفاظ هیں - بعض لوگوں نے ''امت،، کے وہ معنی مراد لینے کی دانستہ یا نادانستہ غلطی کی ہے جو مسلمانوں میں اور خاص کر اردو میں ایک دینی اصطلاح کے طور پر معروف و مروج هیں - اور جس کے دائرہ میں حلقہ بگوشان اسلام کے سوا کوئی دوسرا فرد یا گروہ نہیں آتا - اردو میں اس فقرے کا ترجمہ ''مؤمنین کی ایک امت،، جیسے فقروں سے کرنا درست نہیں، عربی میں امت کے ابتدائی معنی جماعت گروہ یا ایک هیئت اجتماعیہ کے هیں - حتی کہ پرندوں اور بعض جانوروں کی نوع کے لئے بھی امت کا لفظ استعمال هوا ہے - اس لئے اس فقرے میں امت کے معنی محض جماعت یا گروہ کے هیں - میثاق مدینہ میں دفاع اور شہری زندگی کی دیگر ضروریات کے لئے یہود کو مسلمانوں کے ساتھ شامل ایک طبقہ یا گروہ قرار دیا گیا ورنہ دینی پہلو سے الگ هونے کا ذکر خود اسی شق کے اندر موجود ہے جس کے بعد دوسرے مفہوم کے لئے قطعاً گنجائش باقی نہیں رهتی - (مدیر)

(۱۳) کتاب الاموال (ترجمہ) ج ۱، صفحات ۳۵۹ تا ۳٦۵

(۱۴) حوالے کے لئے ملاحظہ کیجئے، سید امیر علی The spirit of Islam (کراچی ۱۹۴۹ء) ص ۵۸

★★★★

تبصرہ کتب

نام کتاب ــ **معجم القرآن**

مصنف ــ ڈاکٹر غلام جیلانی برق

ناشر ــ شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ ادبی مارکیٹ، چوک انارکلی، لاہور۔

صفحات ــ ۴۰۱   قیمت ۔ تیس روپے

قرآن مجید سے مسلمانوں کا تعلق بہت گہرا اور وسیع ہے۔ قرآن حکیم کے حروف و الفاظ ہوں یا معانی و مطالب، تلفظ و لہجہ کا معاملہ ہو یا دقیق تفسیری نکات کا، ہر پہلو پر مسلمان علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ آج ہم جس کتاب پر تبصرہ کر رہے ہیں اس کا تعلق بھی قرآنی علوم سے ہے۔

یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام ''معجم القرآن'' سے عیاں ہے قرآن مجید کی لغت ہے، جس سے ذہن فوراً اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ اس کتاب میں قرآن پاک کے مشکل الفاظ کے معانی اور تشریح کی گئی ہوگی، لیکن یہ معجم ایسی نہیں ہے،بلکہ مصنف کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ کیجئے کہ وہ یوں کتاب کا دائرہ کار متعین کرتے ہیں ''ایک ایسی کتاب کی شدید ضرورت تھی جو قرآن کے اشخاص و اماکن دونوں پر تاریخ، کتبات اور نئے انکشافات کی روشنی میں بحث کرے یہ کتاب اسی ضرورت کے پیش نظر لکھی گئی ہے'' (ص ۱۶)

فاضل مصنف نے ان الفاظ میں کتاب کا دائرہ کار متعین کیا ہے اور کتاب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ڈاکٹر برق صاحب نے ان انبیاء و رسل، ملوک، اقوام، اشخاص اور اماکن کے ناموں پر روشنی ڈالی ہے جن کا ذکر قرآن حکیم

میں آیا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کتاب اسمائے قرآنی سے ہمیں روشناس کراتی ہے جن کی مجموعی تعداد ۲۰۰ اس کتاب میں بیان ہوئی ہے۔

جیسا کہ لغت نویسی کا اصول ہے فاضل مرتب نے بھی اپنی کتاب کو حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا ہے۔ مصنف کا طریق کار یہ ہے کہ وہ ایک نام کا عنوان قائم کرتے ہیں۔ پہلے یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ نام عربی یا غیر عربی، اور عربی نہ ہونے کی صورت میں کس زبان کا ہے۔ پھر وہ عموماً اس لفظ کا معنی بیان کرکے یہ بتاتے ہیں کہ یہ لفظ قرآن حکیم میں کس کس جگہ وارد ہوا ہے۔ بعض اوقات صرف تعداد کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی ان سورتوں اور آیات کا بھی حوالہ دیتے ہیں جن میں وہ نام آیا ہے۔ اگر وہ نام مختلف مقامات پر وارد ہوا ہے تو ان بڑے بڑے واقعات کا بھی ذکر کرتے ہیں جو اس نام سے تعلق رکھتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ ''ابراہیم،، کے ذیل میں آٹھ بڑے بڑے واقعات کا ذکر کیا ہے اور آیات و سورۃ کے حوالے بھی دئے ہیں۔ بعد ازاں مولد ابراہیم، تاریخ ولادت، ان کا شجرہ نسب، شجرہ پیغمبری، ازواج، سفر نامہ اور وفات وغیرہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب میں کل دو سو الفاظ درج کئے گئے ہیں جن میں سے ۲۳ الفاظ کا حوالہ جاتی (Cross Reference) اصول کے تحت دوسرے الفاظ کے ضمن میں بیان ہوا ہے۔ جب کہ اصل مقام پر کچھ نہیں لکھا گیا بالفاظ دیگر یہ کتاب ۱۷۷ اسماء سے بحث کرتی ہے جن میں سے ۴۲ اعلام ایسے ہیں جو کسی جگہ یا مقام کا نام ہے جب کہ ۱۳۵ اسماء اشخاص، قبائل، کتب، درخت، جانور، جن اور دیگر اشیاء کے ناموں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

مصنف نے ایک جگہ لکھا ہے ''چونکہ عربی انگریزی اور فارسی میں اس موضوع پر کوئی کتاب موجود نہیں تھی اس لئے یہ طلبائے قرآن کے لئے خواہ وہ ایران و عراق میں ہوں یا انگلستان میں، مفید ثابت ہوگی،، (ص ١٦) فاضل مصنف کے اس قول کا منشاء یہ ہے کہ معجم القرآن اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ اس دعوی میں اس حد تک تو صداقت پائی جاتی ہے کہ شخصیات اور اماکن کے ناموں کو مصنف نے ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ لیکن کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب مولانا عبد الماجد دریاآبادی کی کتاب ''اعلام القرآن،، اور مولانا سید سلیمان ندوی کی کتاب ''ارض القرآن،، سے ماخوذ ہے جس میں بائبیل اور چند دیگر کتب سے اضافے کر دئے گئے ہیں۔ اس لئے بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب کوئی تخلیقی یا طبع زاد تصنیف نہیں ہے بلکہ ڈاکٹر برق صاحب نے مختلف کتب میں بکھرے ہوئے مواد کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ یہ سارا مواد لغات القرآن جیسی کتب میں بھی موجود ہے۔

ڈاکٹر جیلانی صاحب نے اس کتاب کو قرآن حکیم میں وارد الفاظ کے ذکر تک محدود رکھا ہے لیکن لفظ ''أحد،، قرآن مجید میں کہیں بھی نہیں آیا اور اس کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤلف محترم نے اپنے اصول کی پابندی نہیں کی اور اگر واقعات کا سہارا لے کر ناموں کو شامل کرنے کا دروازہ کھول دیا جائے تو قرآن مجید کی قریباً ہر دوسری آیت کسی خاص واقعہ سے تعلق رکھتی ہے اور ہر واقعہ میں اشخاص اور جگہوں کے نام آتے ہیں پھر ان سب ناموں کو بھی شامل کتاب کرنا پڑے گا۔

فاضل مؤلف جب بائیبل سے کوئی عبارت نقل کرتے ہیں، اس جگہ بائبیل کا مکمل حوالہ دیتے ہیں جو بائبیل سے ان کی گہری واقفیت کی دلیل ہے لیکن

دیگر کتب کی عبارات کا حوالہ نہیں دیتے بلکہ کسی نام کی تشریح کے ختم ہونے پر ماخذ کے عنوان سے ان کتب کا ذکر کرتے ہیں جن سے مواد لیا گیا ہے لیکن ایسا کرتے وقت وہ اکثر حوالوں کو نامکمل چھوڑ دیتے ہیں جیسے صفحہ ۲٦٥ پر صرف حکمائے عالم درج ہے لیکن صفحہ درج نہیں اسی طرح کتابیات میں اس کتاب کے ساتھ صرف مترجم کا نام درج ہے نہ مصنف کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی مطبع اور سن طباعت معلوم ہوتا ہے اسی طرح ''ماروت،، کے ماخذ میں مقدمہ ابن خلدون درج ہے لیکن کتابیات میں اس کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔ مزید برآں ماخذ دیتے وقت بھی جملہ مراجع کا احاطہ نہیں کیا گیا لفظ ''غار،، ہی لیجئے اس سے مراد وہ غار ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے وقت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ قیام پذیر ہوئے تھے۔ اس غار کا ذکر سیرۃ کی جملہ کتب میں اور لغات القرآن جیسی سب کتابوں میں درج ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے صرف رحمۃ للعالمین کا ذکر کیا ہے جو ہر لحاظ سے ناکافی ہے اور یہ حوالہ بذات خود ثانوی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ قرآن حکیم کے موضوع پر لکھتے وقت احادیث تفاسیر اور جاہلی ادب کو ماخذ اول کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔

ایک اور بات جس کی جانب توجہ دی جانی چاہئے وہ کتابیات کا اندراج ہے اس باب میں جدید طریقہ یہ ہے کہ پہلے مصنف کا ذکر کیا جائے پھر کتاب کا نام لکھا جائے اور آخر میں مقام طباعت اور سن طباعت درج ہو۔ اور ایسا کرتے وقت حروف تہجی کی ترتیب اپنائی جائے جس کی محترم مصنف نے کوئی پابندی نہیں کی انھوں نے اولاً تو قدیم طریقہ کے بموجب پہلے کتاب کا نام لکھا ہے اور بعد میں مصنف کا ذکر کیا ہے۔ لیکن حروف تہجی والی پابندی کو ملحوظ نہیں رکھا چنانچہ ان کی کتابیات معجم البلدان سے شروع

ہوتی ہیں اور کتاب الہدی پر اختتام پذیر ہوتی ہیں اسی طرح انھوں نے عربی، فارسی، اردو، انگریزی جملہ کتابوں کو ایک ہی جگہ درج کر دیا ہے حالانکہ ہر زبان کی یا کم از کم انگریزی وغیرہ کی کتابیات الگ الگ درج ہوتی ہیں۔

ان سب باتوں کے باوجود یہ کتاب ایک اچھا اضافہ ہے اور اس کتاب کے ذریعے سے اردو قارئین قرآن حکیم کے اعلام سے واقف ہو سکیں گے طباعت اور کتابت مفید ہے اور قیمت بھی مناسب ہے۔

محمد طفیل

اعــلان

ادارۂ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں [illegible] کے اندر شعبۂ مجلات قائم [illegible] اسلامی [illegible] سے متعلق [illegible] والے رسائل [illegible] مقالات کی [illegible] جلدوں کی مکمل کرنا [illegible] جن [illegible] کے [illegible] فروخت ہوں۔ اور [illegible] سے [illegible] مکمل جلدیں [illegible] گی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارۂ تحقیقات اسلامی [illegible] اسلامی مخطوطات [illegible] کی [illegible] اس میں [illegible] چند [illegible] کی [illegible] حضرات سے التماس ہے کہ وہ ان [illegible] کے حصول میں [illegible] مدد کریں اور ازراہ کرم [illegible] ادارہ سے رابطہ قائم کریں۔

مطلوبہ [illegible]۔

۱۔ [illegible] (عربی) از [illegible] [illegible]
۲۔ [illegible] از [illegible] — جلدیں ۸ [illegible] ۱۹ [illegible] ۲ [illegible] آخر
۳۔ [illegible] — جلدیں ۳ [illegible]
۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل از [illegible] — جلدیں ۱ [illegible] ۱۶ [illegible] ۱۹
۵۔ [illegible] از محمود احمد قادری — جلدیں [illegible]
۶۔ [illegible] از [illegible] احمد حسن — جلدیں [illegible] آخر
۷۔ [illegible] — جلدیں [illegible] آخر

ادارۂ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ — اسلام آباد

ہماری مطبوعات ۔ مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد	:	ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد ۔
		آئیڈل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد ۔
پشاور	:	ایم جے ۔ بکس انٹر نیشنل، ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی ۔
راولپنڈی	:	بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی ۔
		اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی ۔
دینہ	:	مدنی نیوز ایجنسی دینہ، ضلع جہلم ۔
ڈیرہ نواب صاحب	:	عبدالغفور ممبر، نیوز ایجنسی، ڈیرہ نواب صاحب ۔
خانیوال	:	کتب خانہ مدینہ، کچہری بازار، خانیوال ۔
سیالکوٹ	:	ملک سنز مرز اینڈ بک سیلرز، ... بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ ۔
کراچی	:	ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱۳۰/۱ وحدت آباد کراچی ۱۸ ۔
		ماشاءاللہ بک ہاؤس، ماشاءاللہ چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی ۔
		مولوی کتب خانہ، نزد نوشی مارکیٹ، ایم اے جناح، روڈ، کراچی ۲ ۔
لاہور	:	اسلامک بک سروس، ۳۰ اردو بازار لاہور ۔
		حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور ۔
		فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور ۔
		کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور ۔
		سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوہاری گیٹ، لاہور ۔
		سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور ۔
		مکتبہ رشیدیہ، ۲۶ ۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور ۔
		مکتبہ تعمیر انسانیت ۔ ۳ اردو بازار لاہور
		مکتبہ تنویر القرآن ۲۹، اردو بازار لاہور
لودھراں	:	خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان ۔
کوئٹہ	:	گوشہ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ ۔

فکر و نظر

جون ۱۹۷۸ء

ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا

ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

مدیر

شرف الدین اصلاحی

سالانہ چندہ پندرہ روپئے	ششماہی آٹھ روپئے	فی پرچہ ایک روپیہ پچاس پیسے

طابع و ناشر : **احمد بشیر** ، ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

سکولوں، کالجوں اور لائبریریوں کے لئے منظور شدہ

ماہنامہ

فکر و نظر

اسلام آباد

جلد - ۱۵ | رجب المرجب ۱۳۹۸ھ ☐ جون ۱۹۷۸ء | شمارہ - ۱۲

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

ربع مسکوں جن قابل ذکر اقوام سے آباد ہے ان میں ایک قوم مسلمان نام کی بھی بستی ہے، جس کا ماضی بلاشبہہ عزت، عظمت اور سر بلندی کی علامت تھا، لیکن جس کا حال پسماندگی اور افتراق و تشتت سے عبارت ہے۔ اس قوم کی پستی کا یہ عالم ہے کہ تعداد کی کثرت کے باوجود آج اسے امامت و سیادت کا وہ منصب حاصل نہیں جس کے لئے اسے برپا کیا گیا تھا۔ ان کے انتشار کی یہ کیفیت ہے کہ دین جو انھیں ایک مرکز پر جمع کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ تھا آج اسی کی بنیاد پر فرقہ بندی کی گرم بازاری ہے۔ دیندار طبقہ مذھبی اختلافات میں پڑ کر باھم دست و گریباں ہے۔ وہ دین جس نے حق و باطل کی بنیاد پر انسانوں کی صرف دو قسمیں قرار دی تھیں، حق کے علمبرداروں کو حزب اللہ اور باطل کے پرستاروں کو حزب الشیطان کا نام دیا تھا، اس کے ماننے والے اتنے گروھوں اور فرقوں میں بٹے ہوئے ھیں کہ شمار مشکل ہے۔ اور ان میں سے ہر گروہ ”کل حزب بما لدیھم فرحون،، (ھر گروہ اپنے آپ میں مست و مگن ہے) کا مصداق ہے۔

حق ھمیشہ غالب اور سر بلند ھوتا ہے۔ الحق یعلو و لا یعلی۔ اللہ کی کتاب جس کے برحق ھونے میں کلام نہیں، اس کا ناطق فیصلہ ہے کہ تم فائق و برتر ھو، لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ مؤمن رھو۔ وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین۔ یہ لازمی شرط سنت اللہ اور قانون فطرت کے عین مطابق ہے۔ عزت و سر بلندی ذاتی حیثیت میں کسی قوم کا حق نہیں۔ اسلام سے پہلے بعض اقوام اس زعم باطل میں مبتلا تھیں کہ انھیں اپنی ذاتی حیثیت میں

بعض امتیازات حاصل ہیں۔ نحن ابناء اللہ و احباءہ کا دعویٰ ان کے اسی زعم کا نتیجہ تھا۔ شاید اسی لئے قرآن حکیم نے مسلمانوں کے لئے صراحت کے ساتھ اس شرط کا ذکر کر دیا کہ مبادا مسلمان کسی وقت اس غلط فہمی یا خوش فہمی میں مبتلا ہو جائیں کہ انھیں دنیا میں عزت و سر بلندی کا حق ذاتی استحقاق کی بنا پر حاصل ہے اور رہے گا۔

عزت و سر بلندی کے لئے مومن ہونے کی جو شرط اللہ تعالیٰ نے عائد کی ہے اس کا ایک بنیادی تقاضا یہ بھی ہے کہ مسلمان آپس میں اتحاد و اتفاق کے ساتھ رہیں۔ اتحاد و اتفاق اجتماعیات کا ایسا مسئلہ ہے کہ اس کو سمجھنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس کی اہمیت و افادیت از خود واضح بلکہ اظہر من الشمس ہے۔ لیکن اس کے باوجود کتاب و سنت میں مختلف طریقوں سے مسلمانوں کو اس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ اور وہ شاید اس لئے کہ اکثر انسان غفلت میں پڑ کر بڑی سے بڑی حقیقت کو بھی فراموش کر جاتا ہے۔ ''انما المؤمنون اخوۃ،، کے طریق تعبیر پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ دین کا رشتہ ہی اصل رشتہ ہے، اس کے آگے خونی رشتے کی بھی کوئی اہمیت نہیں۔ ''المؤمنون اخوۃ،، کے جملے پر کلمۂ حصر ''انما،، داخل کرکے بطور خاص یہ جتانا مقصود ہے کہ اخوت کے رشتے میں منسلک ہو کر حقیقی وحدت کی صورت صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ایمان کی بنیاد پر شیرازہ بندی کی جائے۔ اسی نکتے کو ایک دوسری آیت میں دوسرے انداز سے واضح فرمایا ''واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا،،۔ گویا تفرقہ سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لیا جائے۔ یہ باتیں نئی نہیں ہیں لیکن ضرورت ہے کہ ان پر سنجیدگی سے سوچا اور عمل کیا جائے۔

★★★★

نظم قرآن

(۳)

تالیف : حمید الدین فراہیؒ
ترجمہ : شرف الدین اصلاحی

۷ - نظم کے بغیر فہم قرآن (۱)

تذکرہ :

(۱) دعویٰ اور دلیل میں تعلق کی نوعیت کو سمجھنے سے قرآن کے صحیح مفہوم کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے - جو شخص ان دونوں میں تفریق کرے گا وہ دلیل سے ہی آگاہ نہیں ہوگا وجہ تعلق سے اس کو آگاہی کیونکر ہوسکتی ہے ؟

(۲) جس بات پر دلیل قائم کی گئی ہے اس کا علم و یقین - (او کالذی مر علی قریۃ الخ - ''یا اس شخص کی طرح جو گزرا ایک بستی سے،، آخرتک)(۲)

(۳) مصداق - جو شخص مصداق کو نہ سمجھے گا اس پر متعلقہ امور مخفی رہیں گے جیسا کہ تین مثلوں میں - اور مؤمنوں کو شک یا کمزوری سے نکال کر یقین اور اعتماد کی طرف لے جانا، اور کافروں کو روشنی سے نکال کر تاریکی کی طرف لے جانا، یا جیسا کہ مسئلہ ''مروۃ،، کو چھپانے کی وجہ سے یہود پر لعنت کی گئی -

(۴) بلاغت کی صورتیں مثلاً حسن تقسیم، اشارہ، براعت استہلال اور حسن ترتیب وغیرہ -

(٥) شوق، محبت اور لذت کی زیادتی۔ جس قدر محاسن کلام، حسن نظام اور قوت استدلال کا علم زیادہ ہوگا اسی قدر شوق محبت اور لذت زیادہ حاصل ہو گی۔ جو اس سے محروم رہے گا اسے قلق اور ملال ہوگا۔ اور اگر وہ اسے چھپائے گا تو اندھے پن کے کنارے پر ہوگا۔

(٦) اللہ تعالی نے تدبر، تفکر اور یادگیری کا جو حکم دیا اس کو بجا لانا۔

۸ ۔ نظم کا ماخذ خود قرآن ہے (۳)

اگر تم مجھ سے علم نظام کا ماخذ دریافت کرو اور یہ کہو کہ تم نے ایک بڑا مسئلہ چھیڑا ہے اور ایک بڑا دعوی کیا ہے۔ بزعم خویش تم کہتے ہو کہ قرآن کا سمجھنا اس کے نظام کو سمجھنے بغیر ممکن نہیں، نیز تم نے نظم قرآن کی اشد ضرورت اور اس کے اندر بند بے شمار فائدے اور بلند معانی کی جو باتیں کی ہیں، تو کیا تم یہ دعوی کرنے والے ہو کہ تمہارے پاس وحی یا الہام آتا ہے؟ اور اس کے بعد ایک نئی نبوت کا کھڑاگ کھڑا کر دو گے۔ اگر تمہارا یہ ارادہ ہے تو پہلے ہمیں یہ بتاؤ کہ تمہارا حدود اربعہ کیا ہے اور تمہاری دعوت کا مقام کیا ہے۔ اس کے بعد ہی ہم تمہاری بات سننے کے لئے تیار ہوں گے۔

تو سنو، اللہ تم کو ہدایت دے اور صحیح راستے پر لگائے، میں ایک ایسا آدمی ہوں جس کا سرمایہ علم نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور میں اپنی نظر میں اس سے بھی زیادہ بے وقعت ہوں جتنا کہ خود میرے حاشیہ خیال میں آسکتا ہے۔ یہ قرآن حکیم ہی ہے جس نے خود اپنے حسن نظام کا پتا دیا ہے۔ میں تم سے تقلید یا اپنی ذات سے حسن عقیدت کا طالب نہیں ہوں۔ قرآن مجید کے دلائل میں غور کرو کیونکہ ہم نے بھی زیادہ تر اسی سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ اور عنقریب ہم اس سلسلے میں تم کو اپنا طریق کار بھی بتائیں گے

اگر تمہارا دل ان سے مطمئن ہو تو اس علم سے سروکار رکھو ورنہ اسے لپیٹ کر رکھ دو۔ ہر کسے را بہر کارے ساختند، ہر شخص آسانی سے وہی کچھ کر سکتا ہے جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ اور ہر کوئی اپنے طریقے پر کام کرتا ہے۔ میں نے یہ واضح کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا کہ قرآن مجید نظم، ترتیب اور مناسبت کی بہترین صورت پر نازل ہوا ہے۔۔۔۔ بیاض(۳)

۹ - نظام اور اصول نظام کی طرف قرآن کی رہنمائی

یہ سب نظیر کو نظیر پر محمول کرنے کے زمرے میں آتا ہے۔

قرآن نے خود مختلف طریقوں سے اس طرف رہنمائی کی ہے کہ وہ منظم ہے اس میں کوئی کجی اور ناہمواری نہیں :

(الف) ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ تنہا ایک آیت میں کئی باتیں ہوتی ہیں اور بسا اوقات وہ کئی جملوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ ایک آیت کی نسبت یہ خیال کرے کہ وہ غیر منظم ہے۔ اور ذرا سا غور کرنے سے اس کا نظام سمجھ میں آجاتا ہے۔ یہ چیز مثال اور نمونہ بن جاتی ہے ان باتوں کے لئے جو آیتوں کے ایک مجموعے میں ہوتی ہیں۔ پھر یہ مثال بن جاتی ہے ان باتوں کے لئے جو سورہ کے طویل مجموعوں میں بیان کی گئی ہوں۔ اس کے بعد تم دیکھوگے کہ ایک سورہ کا نظم دوسری سورہ کے ساتھ ایسا ہے جیسے کہ ایک جملہ کی آیات کا باہمی نظم اور ایک آیت کے مختلف الفاظ کا باہمی نظم۔ تو جو شخص ایک آیت میں نظم کے وجود کو تسلیم کرے گا، اور اس سے مفر نہیں، تو ناگزیر ہے کہ وہ یہ بھی تسلیم کرے کہ ویسا ہی نظم چند آیات یا چند سورتوں کے مابین بھی ہے۔ پھر چونکہ اسی قسم کی مماثلت چھوٹی سورتوں (قصار) اور بڑی سورتوں

(طوال) کے مابین بھی ہے اس لئے ان میں سے ایک کے نظم کو سمجھ کر دوسر
کے نظم کو سمجھا جا سکتا ہے۔

(ب) ان میں سے دوسرا طریقہ یہ کہ جو ربط تم کو ایک جگہ
ہوگا وہی چند دوسری جگہوں پر بھی ملے گا۔ اس ربط کی مناسبت پر غ
کرو تو اس کی حکمت تم پر آشکارا ہوگی۔ مثلاً تم دیکھوگے کہ صلوۃ کا ذ
زکوۃ کے ساتھ آیا ہے۔ ربا کا صدقہ کے ساتھ اور انفاق کا ذکر جان کی قربا
اور نماز کے ساتھ آیا ہے۔ اسی طرح تم دیکھوگے کہ صبر کا ذکر نماز، جہ
اور ترک خواهش کے ساتھ آیا ہے۔ کہیں نماز کو سخاوت، حج اور قربا
کے ساتھ دیکھوگے۔ تقوی کو ایمان، احکام شریعت اور انصاف کے سا
دیکھوگے۔ اور انصاف کو توحید معاد اور احکام شرعی کے ساتھ۔ یہ اور اس
علاوہ بہت سے ایسے امور ہیں کہ جن میں غور کرنے سے مناسبت کا پ
ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد بعض مقامات پر تم کو ایسی باتیں ملیں
جو اس مناسبت کو واضح کرتی ہیں۔ اس سے تم کو صرف نظام ہی کا
نہیں معلوم ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ہی ابواب حکمت تک تمہاری رسا
ہوگی۔ اور نظام کبھی حکمت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اس کی تفصیل ا
مقام پر ملے گی۔

(ج) ایک اور صورت یہ ہے کہ ایک جگہ چند ایسے امور کا ذ
آتا ہے جن کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، پھر دوسری جگہ ان مناسبتوں میں
بعض کا ذکر لاتے ہیں اور بعض کو چھوڑ دیتے ہیں۔ جو شخص پہلی جگ
مناسبت مذکور کو جانتا ہوگا وہ اس جگہ بھی اس کو سمجھ لے گا جہا
ذکر نہیں ہے۔ یہ بھی قرآن کا ایک اسلوب ہے کہ وہ ایک ہی بات جس
کئی پہلو ہوتے ہیں مختلف مواقع پر بیان کرتا ہے اس طرح کہ بعض پہلو

کا ذکر ایک جگہ کرتا ہے اور بعض دوسرے پہلوؤں کو دوسری جگہ بیان کرتا ہے۔ ہم اس کو مثالوں سے واضح کریں گے:

عمل تخلیق کی حکمت سے جزا سزا پر استدلال کے ضمن میں اللہ تعالے کا ارشاد ہے (ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب۔ الذین یذکرون اللہ قیاماً و قعوداً وعلی جنوبہم و یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار ،، آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کےآنے جانے میں عقل والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ جو اٹھتے بیٹھتے اور اپنے پہلوؤں پر (لیٹے) اللہ کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرتے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار تو نے اسے عبث پیدا نہیں کیا۔ تو پاک ہے۔ سو اے ہمارے رب ہم کو آگ کے عذاب سے بچا۔) سورہ آل‌عمران، آیت ۱۹۰ - ۱۹۱ - یعنی ان چیزوں کی پیدائش جب بے مقصد نہیں اور یہ ہو بھی کس طرح سکتی ہے، کہ ایک خدائے قادر و حکیم کا فعل ہے، یا وہ کس طرح لا یعنی ہو سکتی ہے ان عجائب کے ہوتے ہوئے جو ان کے اندر ہیں؟ جب اللہ کی یہ مخلوقات عبث نہیں ہو سکتیں تو اس کی مخلوقات میں سب سے افضل یعنی انسان کس طرح بے مقصد ہو سکتا ہے؟ لہذا جیسا کہ متعدد مقامات پر اس کی صراحت کر دی بدلے اور فیصلے کے ایک دن کا ہونا لابدی ہے۔ اس وقت سوچنے والا بندہ پکار اٹھا (''سبحانک،، ! پاک ہے تیری ذات) کیونکہ اسے اللہ کی عزت، عظمت، حکمت اور رحمت یاد آگئی، (فقنا عذاب النار۔ آگ کے عذاب سے بچا) کہہ اٹھا کیونکہ اسے اللہ کی حکمت کے لازمی نتیجے کے طور پر جزا کا لازم ہونا یاد آگیا۔

اس کی ایک اور مثال تم کو وہاں نظر آئے گی جہاں اللہ تعالے نے فرمایا ہے۔ (اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض و ما خلق اللہ من شیء

و ان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم فبایٔ حدیث بعدہ یؤمنون۔ کیا انھوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت، اور جو چیز بھی اللہ نے پیدا کی، اس میں نظر نہیں دوڑائی۔ ممکن ہے کہ یہ ہو کہ ان کی اجل قریب آگئی ہو، تو اس کے بعد اب وہ کس بات پر ایمان لائیں گے) سورہ اعراف آیت ۱۸۰۔ یعنی کیا انھوں نے اس میں غور نہیں کیا کہ ہر چیز جو اللہ نے پیدا کی کسی حکمت اور مقصد ہی سے پیدا کی۔ اور اس مقصد کی تکمیل پر اسے مامور کیا اسی لئے وہ ایک مدت تک باقی رہتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رات اور دن، موسموں اور عمروں میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔ ایک قوم آتی ہے اور دوسری رخصت ہو جاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے (ولکل امۃ اجل۔ فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔ ہر امت کے لئے ایک وقت مقرر ہے۔ جب ان کا وقت آجائے گا تو وہ گھڑی بھر پیچھے ہو سکتے ہیں نہ پہلے) سورہ اعراف آیت ۳۴۔ تو اس طرح ممکن ہے کہ ان کی اجل بھی قریب آگئی ہو۔ تم دیکھتے ہو کہ اس جگہ اس چیز کی طرف اشارہ کر دیا جس کو پہلی جگہ مخفی رکھا تھا۔ اور وہ ہے آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں موجود حکمت سے آخرت کی یاد گیری۔

اسی کی ایک مثال اللہ تعالی کے اس ارشاد میں بھی ہے (بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الکافرون هذا شیٔ عجیب۔ أاذا متنا و کنا ترابا ذالك رجع بعید۔ قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا کتاب حفیظ بل کذبوا بالحق لما جاءهم، فهم فی امر مریج۔ ''بلکہ انھوں نے تعجب کیا اس پر کہ ان کے پاس انھی میں سے ایک ڈرانے والا آیا۔ اس پر کافروں نے کہا کہ یہ عجیب بات ہے۔ کیا جب ہم مر جائیں گے اور مٹی ہو جائیں گے یہ لوٹنا بعید ہے ہمیں علم ہے جو کچھ زمین ان میں سے کم کرتی ہے

ر ھمارے پاس محفوظ کرنے والی کتاب ہے ۔ بلکہ انھوں نے حق کو جھٹلایا
ب وہ ان کے پاس آیا ۔ پس وہ گومگو کی حالت میں ھیں ۔،، یعنی حق بات کی
ر کی طرف سے شک میں ھیں اور وہ حق بات جزا سزا اور معاد ہے، جیسا کہ
ن کو بیان کیا اور اس کی دلیل سے آگے کیا، چنانچہ فرمایا : ''افلم ینظروا
ے السماء فوقھم کیف بنیناھا وزیناھا و ما لھا من فروج ۔ والارض مددناھا
لقینا فیھا رواسی وانبتنا فیھا من کل زوج بھیج ۔ تبصرة و ذکری لکل عبد منیب،،
یا انھوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ ھم نے اسے کس طرح
ایا اور اس کو مزین کیا اور اس میں شگاف نہیں ھیں ۔ اور زمین کو ھم نے
پھایا اور اس میں پہاڑ گاڑ دئے ۔ اور اس میں ھر قسم کی خوش نما چیزیں
اُئیں ۔ ان میں ھر فرماں بردار بندے کے لئے سامان بصیرت اور یاد دھانی ہے ۔،،
نی اللہ تعالی کی قدرت اور حکمت کے یہ مظاھر اپنی تمام عظمتوں اور خوبیوں
میت ھر اس انسان کی آنکھ کھولنے اور اس کے دل کو بیدار کرنے کے لئے
ی ھیں جو کہ مصنوعات کو دیکھ کر صانع کی طرف متوجہ ھو جاتا ہے ۔
ر اخلاق کی جہت سے اس کی رحمت پر ایمان لے آتا ہے، جیسا کہ اس کے بعد
ان کیا، چنانچہ فرمایا ''ونزلنا من السماء ماء مبارکا فانبتنا بہ جنات و حب
حصید ۔ و النخل باسقات لھا طلع نضید ۔ رزقا للعباد و احیینا بہ بلدة میتا کذالك
خروج ۔،، اور آسمان سے ھم نے برکت والا پانی برسایا پس اس سے باغات
ر کاٹنے کے اناج اگائے اور بلند و بالا کھجوروں کے درخت تہہ بہ تہہ خوشوں
ے لدے ھوئے ۔ تاکہ بندوں کے رزق کا سامان ھو اور اس سے ھم نے زندہ کیا
ردہ دیار کو ۔ اسی طرح نکلنا ھوگا ۔) سورہ ق آیت ۲ تا ۱۱ ۔ پہلے اور دوسرے
ام پر آسمانوں اور زمین کے دلائل میں سے جن باتوں کی طرف محض اشارہ پر
کتفا کیا یہاں ان کو تفصیل سے بیان کر دیا ۔ اور پہلے مقام پر اثابت اور
کر کی جو تفصیل وضاحت سے بیان کی تیسرے مقام پر اس کا ذکر نہیں کیا ۔

قرآن مجید کا بھی اسلوب مراد ہے ، جہاں اللہ تعالے نے قرآن کی تعریف میں ارشاد فرمایا ہے : (اللہ نزل احسن الحدیث کتابا متشابھا مثانی ۔ اللہ نے اتاری بہترین بات، ایسی کتاب (جس کی باتیں باھم) ملتی جلتی دھرا دھرا کر بیان کی گئی ھیں) سورہ زمر آیت ۲۳ ۔ اللہ تعالی نے اس کتاب کو ''مثانی،، بنایا جو ایک ھی بات کو بار بار بیان کرتی ہے، جس کے بعض حصے بعض سے مشابہ ھیں ۔ اور عقل شبیہ کو دیکھ کر شبیہ کی طرف منتقل ھو جاتی ہے ۔ اس طرح اس چیز کا تصور کر لیتی ہے جس کا ذکر نہیں کیا گیا ھوتا ۔ کیونکہ شبیہ کو دیکھ کر اسے یاد آجاتا ہے اور وہ اس شبیہ کی طرف متوجہ ھو جاتی جس سے کہ وہ بات معلوم ھوئی جس کا ذکر نہیں کیا گیا ۔ اور یہ طریقہ قرآن مجید کے قصوں میں بہت ملے گا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔بیاض

۱۰۔ نظم کے فوائد میں سے ایک تعلیم حکمت ہے فطری غور و فکر کے اصول کی تعلیم

تذکرہ:

حکمت نام ہے تربیت نظر اور تربیت اخلاق کا ۔ اور اس کے لئے قرآن مجید نے مختلف طریقوں سے کام لیا ہے :

(الف) قرآن کے مطالب چونکہ ایک جیسے ھیں (متشابہ) اور دھرا دھرا کر بیان ھوئے ھیں (مثانی) اس لئے اس جہت سے وہ ذھن کو نظیر سے نظیر کی طرف منتقل ھونے پر آمادہ کرتا ہے ۔

(ب) اسی طرح وہ بعض سے بعض کے تصور کی طرف متوجہ کرتا ہے ۔ اور یہ دونوں صورتیں فطرت اولی کے طریقوں میں سے ھیں ۔ عقل علامت سے علامت والے کی طرف اور مثل سے مثل کی طرف منتقل ھو جاتی ہے (٥)

(ج) ایک طریقہ مقدمات(٦) (اجزائے کلام) میں سے بعض کا حذف کر دینا ہے۔ قرآن کبھی تو طرفین کا ذکر کرتا ہے اور وسط کو چھوڑ دیتا ہے۔ اور کبھی دو باتوں میں سے ایک پر اکتفا کر لیتا ہے۔ اور کبھی چار ایسی باتوں میں سے جن میں کہ دو جوڑے ہوتے ہیں وہ دو کو کافی سمجھ لیتا ہے اور ہر جوڑے میں سے ایک فرد کو لے لیتا ہے۔ اور یہ طریقہ لزوم سے استدلال کرنے کی قوت کو ابھارتا ہے۔ اور استدلال بالزوم عقل کی فطرت میں سب سے بڑی اصل ہے اور اس کے لئے تدبر و تفکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسلام سے پہلے کلام عرب میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔۔۔۔۔ (بیاض)

حواشی

۱۔ معلوم ہوتا ہے مولانا فراہی نے اس فصل کا عنوان تو قائم کر دیا لیکن لکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ اس کے ذیل میں جو باتیں درج ہیں انہیں معلوم ان کی نوعیت کیا ہے اور فصل کے عنوان سے ان کا تعلق کیا اور کیونکر ہے۔ نظر بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ اس فصل کے نقاط ہیں جو بطور یاد داشت قلمبند کرکے چھوڑدئے تھے۔ لیکن ان میں حد درجہ کا ابہام اور اغلاق ہے۔ اس کے باوجود ان کا ترجمہ اس لئے پیش کیا جا رہا ہے کہ پوری کتاب کے ترجمے میں ان کو شامل نہ کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اگر یہ اس فصل کے نقاط ہیں تو ممکن ہے کوئی دراک طبیعت رکھنے والا اسکالر ان اشارات کو سمجھ لے اور ان مختلف اجزاء میں ربط قائم کرکے اس خلا کو پر کردے۔ بحیثیت مترجم میں نے یہی مناسب سمجھا کہ جو کچھ بھی ہے من و عن بقدر استطاعت اردو میں منتقل کر دیا جائے۔ اس فصل کے عنوان کے الفاظ بھی واضح نہیں جو یوں ہیں۔ ''الزیادہ علی فہم من غیر نظام، من وجوہ،، اس کا پورا ترجمہ یوں ہوگا۔ ''بلا نظم فہم قرآن سے متعلق مزید باتیں،، (مترجم)

۲۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۰۹ (مترجم)

۳۔ افادات فراہی :

قرآن اپنی دلیل آپ ہے
آنکھوں والے کے لئے صبح روشن ہے

اللہ تعالی کا ارشاد ہے (افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق، کمن ھو اعمی؟ انما یتذکر اولو الالباب۔ کیا وہ شخص جو یہ جانتا ہے کہ جو کچھ تمہارے پروردگار کی جانب سے تم

پر اتارا گیا ہے حق ہے اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو کہ اندھا ہے۔ عقل والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔) سورہ رعد آیت ۱۹ ۔ مطلب یہ کہ جو شخص بصیرت کے ساتھ اہل نظر اور اہل معرفت میں سے ہے اس شخص جیسا نہیں ہو سکتا جس کے پاس نظر ہے نہ عقل، اس لئے وہ اندھے کی طرح ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالی نے ذکر نازل فرمایا، اس سے وہی خبردار ہوگا جو نصیحت حاصل کرے گا اور نصیحت صرف وہی حاصل کرے گا اور خبردار صرف وہی ہوگا جس کے پاس عقل اور سمجھ ہوگی۔ اس لئے یہ غافل لوگ نصیحت حاصل نہیں کریں گے ۔ تو ان کی مثال اندھے کی ہے کہ اس کے لئے نور روشن کیا جائے تو بھی وہ اسے نہیں دیکھے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ قرآن مجید کسی خارجی دلیل کا محتاج نہیں۔ وہ اپنی دلیل آپ ہے، جس طرح کہ آنکھ والوں کے لئے نور ہے۔

افادات فراہی :

نظام کے وجود پر قرآن سے دلیل

اکثر سورتوں میں نظم قرآن خود ایسی باتوں کی رعایت پر دلالت کرتا ہے جو کسی ایسے کلام میں نہیں پائی جاتیں جو نظم کی رعایت کے بغیر جمع کیا گیا ہو۔ تو ان میں سے ایک فواصل کی رعایت ہے جیسا کہ تم متعدد طویل سورتوں میں پاؤگے ۔ اور ان میں سے ایک کسی آیت کا پلٹ پلٹ کر آنا ہے جیسا کہ تم سورۂ مرسلات اور سورۂ رحمن میں پاؤ گے ۔ اور ان میں سے ایک ظاہر اسلوب پر آیات کا اتصال ہے۔ مثلاً سورۂ توبہ میں (المنافقون و المنافقات بعضهم من بعض الخ ۔ منافق مرد اور منافق عورتیں ان میں کے بعض بعض میں سے ہیں۔ آخر تک۔) سورہ توبہ آیت ٦٧ ۔ اس کے بعد کی متعدد آیات کو تم دیکھوگے کہ وہ اسلوب ظاہر پر متصل ہیں اور ان میں سے ایک کسی واضح انداز پر معانی کا ربط ہے جیسا کہ تم قصص میں دیکھو گے ۔ ان باتوں کے بعد کچھ دوسری سورتیں بھی ہیں جو دلالت میں قوی تر اور قریب تر ہیں۔ لیکن ان کا استنباط معنی کی جہت سے ہوتا ہے اس لئے ان میں غور و تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔

۴ ۔ جگہ خالی چھوڑنے کا یہ مطلب ہے کہ بحث ناتمام رہ گئی ہے۔

۵ ۔ افادات فراہی :

نظائر سے نظام پر استدلال

اللہ تعالی کا ارشاد ہے : (اللہ لا الہ الا ھو، لیجمعنکم الی یوم القیامۃ لاریب فیہ و من اصدق من اللہ حدیثا۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ قیامت کے دن تم کو ضرور جمع کرے گا اس میں کوئی شک نہیں، اور بات میں اللہ سے زیادہ سچا کون ہے سورہ نساء : ۸۷) یعنی قرآن نے اس قول پر اللہ کو شاھد بنایا اور شاھد بنانے میں اس کے اکیلے معبود ہونے کا ذکر کیا۔ اور اس سے پہلے یہ ذکر کیا کہ وہ ہر چیز کا حساب لینے والا ہے۔ ان جملوں کے درمیان ربط غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے۔

تو کیا تمہارا خیال ہے کہ یہ فقرے مختلف اوقات میں مختلف اسباب کی وجہ سے نازل ہوئے یا یہ کہ ان کو بلا کسی ربط و تعلق کے ملادیا گیا ہے۔ ظاہر ہے ایسا نہیں ہے۔ تو اگر ان میں باہمی ربط ہے تو اس میں غور کرنا ضروری ہے۔ اور ہماری سمجھ کی کوتاہی سے اس کو کچھ نقصان نہ ہوگا۔ کیونکہ آیت کا ایک مطلب ہے اور وہ اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے۔ تدبر کرنے سے کوئی مزید بات ہی سامنے آئے گی۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالی نے چیزوں کو پیدا کیا اور انسان برابر ان سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ لیکن علم اور فکر میں اضافے سے فائدے میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہی حال اللہ تعالی کے کلام کا بھی ہے۔

دوسری مثال : اور اس کا تعلق ایک امر کلی سے ہے۔ تم کو معلوم ہے کہ عقلی کلیات بسا اوقات ایک ہی سورہ کے اندر ان واقعات کے بعد آتے ہیں جو بطور تمثیل و تائید ان کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ پھر تم یہ بھی دیکھتے ہو کہ اسی طریق پر بعض سورتیں بعض کے ساتھ ملادی گئی ہیں۔ مثلا سورہ شمس اور فجر میں تم واقعات کو کلیات کے بعد دیکھتے ہو اور یہی صورت تم کو لمبی سورتوں (طوال) میں نظر آئے گی۔ اس کے بعد تم یہی مثال سورہ انفال اور برأت کے اپنے ماقبل کے ساتھ تعلق میں بھی دیکھوگے۔

۲ - مقدمات : علم منطق کی اصطلاح ہے جس میں قضایا صغری کبری مرتب کرکے نتیجہ نکالتے ہیں۔ مثلا ''ہر مرکب فاسد ہے'' اور ''ہر جسم مرکب ہے'' اس سے نتیجہ نکلا کہ ''ہر جسم فاسد ہے''۔ ان میں سے پہلا جملہ کبری اور دوسرا صغری کہلاتا ہے۔ مقدمات اور اور اجزائے کلام ہم معنی تو نہیں پھر بھی قریب المعنی ہیں۔ مقدمات خاص ہے اور اجزائے کلام عام۔ (مترجم)۔

★★★★

ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

تخلیق آدم کا منتہائے کمال

حکیم محمد یحییٰ

اس کائنات میں کرۂ ارض کا مقام کیا ہے؟ عالم کون و فساد سے اس کے رشتہ کی نوعیت اور پھر اس اعتبار سے اس کی حیثیت و اہمیت کیا ہے؟ مزید براں یہ کہ اس کی تخلیق کیونکر ہوئی اور وہ کون کون سے تکوینی مراحل سے گزری ہے؟

یہ اور اسی انداز کے چند در چند اور مسائل ہیں جو ہمیشہ سے اہل علم و فکر کے غور و تفحص کا مدار و محور چلے آتے ہیں۔ ارضیاتی تحقیق سے ذوق و شغف رکھنے والے ریسرچ اسکالرز نے اپنے اپنے احوال و وسائل کے مطابق ان سوالات کا تشفی بخش جواب معلوم کرنے کے سلسلہ میں قابل قدر کاوشیں کی ہیں۔ اور ان کی بحث و نظر کے نتیجہ میں ادراک و بصیرت کے ایوان میں لت نئے دریچے کھلتے اور تازہ بتازہ، نو بہ نو گیلریاں سجتی رہتی ہیں۔

تحقیق و دریافت کے اس ہمہ گیر سفر میں دنیا بھر کی تقریباً تمام قوموں کے علماء و حکماء نے اپنے تہذیبی رجحانات کی انگیخت پر یکساں جوش و ولولہ سے طویل گام فرسائی کی ہے۔ چنانچہ ان کے اس (Long March) کی بدولت علم و معرفت کی شاہراہ پر حقائق و شواہد کی بے شمار قندیلیں روشن ہوئی ہیں۔ اور وہ آوردہ تجسس کے روشن و تابناک سوتیوں سے حکمت و دانش کے خزانے جگمگا اٹھے ہیں۔

هم دیکھتے ھیں کہ اکتشاف و انکشاف کے اس عمل میں، احوال و ظروف کی رنگا رنگی اور تہذیبی ذوق کی بوقلمونی کی بنا پر مختلف اقوام و ممالک کے سائنسدانوں کا انداز فکر اور اسلوب تحقیق جداگانہ ھے۔ اور انھوں نے اپنے طور پر الگ الگ پیرائے میں داد تفتیش دی ھے۔ تاھم نتائج اور یافت میں بہت حد تک ھم رنگی موجود ھے۔

مادر گیتی کی کوکھ سے جنم لینے والوں نے کائنات کے مظاھر و ممکنات کو اپنے اپنے جوش و جذبہ اور پھر اسی کے زیر اثر آگے چل کر احترام و عقیدت کا محور بنایا ھے۔ ان مظاھر سے ممکنات کا رشتہ جوڑا ھے اور کرۂ زمین کے تغیرات میں کون و فساد یعنی تعمیر و تخریب کی کار فرمائیوں پر غور و خوض کرکے ارتقائی پیش رفت کی راھیں نکالی ھیں۔ اور اپنی تاریخ کے ھر موڑ پر آنے والی نسلوں کے لئے سنگ میل گاڑتے آگے بڑھتے چلے گئے ھیں۔

موجودہ دور میں تحقیق و باز یافت کے لئے ھمہ نوع آسانیاں فراھم ھوگئی ھیں۔ اور تفتیش کا دائرہ ھمہ رس حیثیت اختیار کر چکا ھے۔ وسائل اور آلات کی فراوانیوں نے دنیا بھر کے علمی و فنی خزانوں سے حقیقتوں کے سچے موتی رول رول کر جمع کر لئے ھیں۔ اور مختلف قوموں اور ملکوں کے تحقیقی سرمایہ، گردش ادوار کی دھول میں اٹے ھوئے اور استداد زمانہ سے دھندلائے ھوئے سائنسی و علمی جواھر افکار کو یکجا کرکے فنکارانہ حسن کے ساتھ اجال کر یہ بکھرے ھوئے موتی ایک لڑی میں پرو دئے ھیں، جس میں اھل علم و خبر کے لئے مزید سہولتیں مہیا ھو گئی ھیں۔

لیکن — ان آسانیوں اور فراوانیوں نے ایک یہ مشکل بھی پیدا کر دی ھے کہ انسانی علم و دانش کی نارسائی کا بھانڈا بیچ چوراھے میں پھوٹ گیا ھے۔ اور اب پوری وضاحت سے یہ بات عالم آشکارا ھو چکی ھے کہ ع

معلومم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد!

کائنات کی لاانتہا وسعتوں کی بات چھوڑیئے۔ خود اس کرۂ زمین کے سکنات پر کماحقہ دسترس بھی دور کی بات ہے۔ یہ بیچاری دھرتی ماتا طبیعی اور سالماتی عوامل کے جس دوھرے چنگل میں پھنسی ہوئی ہے اور ان کے بے رحم تحولات جس جس انداز سے اس کی ہیئت و حیثیت پر اثر ڈالتے جا رہے ہیں ان پر قابو پانا تو درکنار اس سلسلہ میں پیش قیاسی بھی مشکل ہو رہی ہے۔ محض طبیعی تغیرات ہی کا رونا نہیں ہے۔ زمین کے داخلی عناصر بھی بری طرح آمادۂ خروج و غلیان رہتے ہیں۔ اور ہمارے جدید اہل علم و ہنر تازہ ترین اکتشافات و ایجادات سے مسلح ہونے کے باوصف ٹک ٹک دیدم دم نہ کشیدم کی تصویر بنے بیٹھے رہنے پر مجبور ہیں۔ اور فطرت کی ان سرکش قوتوں پر کنٹرول کرنے کی خاطر خواہ تدبیر کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔

خیر! ان دقیق و عمیق باتوں کو چھوڑیئے۔ ہمیں تو اس مادر گیتی کی آغوش میں پرورش پانے والے انسان کی ماہیت کا علم نہیں ہے۔ کائنات ارضی اور موجودات عالم میں اس کے مقام و مرتبہ کو جاننے پہچاننے اور سمجھنے کا مرحلہ تو بعد میں آتا ہے۔ ہم تو ابھی اتنا بھی طے نہیں کر سکے کہ اس جنس حیوان کے مضمرات کیا ہیں اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی حیاتیاتی اقدار کی تعیین بجائے خود ایک مسئلہ ہے۔ روح حیوانی کی ماہیت اور عالم خلق و امر سے اس کے تعلق کی کیفیت ہنوز ہمارے حیطۂ ادراک میں نہیں آسکی اس لئے ہم وجود اور اس کی حقیقت سے ابھی ناآشنا ہیں!

عقل انسانی نہ سمجھی آج تک راز حیات
عالم فطرت کے جلوے مسکرا کر رہ گئے

جسد انسانی کی ترکیب عنصری کو عقل و تجربہ کی چھلنیوں میں چھاننے کے بعد بھی ہم اس کے ممکنات و مضمرات کے بارہ میں کوئی قطعی اور حتمی امور دریافت نہیں کر پائے - ابھی تک ہمیں یہی معلوم ہے بقول سعدی :

آدمی زادہ طرفہ معجونیست　　　از فرشتہ سرشتہ وز حیوان

گر کند میل این شود بد ازین　　　ور کند میل آن شود بہ ازان

افلاطون دنیا بھر کے دانشوروں اور فلسفیوں کا امام اور پیشوا ہے - مشرق و مغرب میں آج بھی اس کی حکمت قدیمہ اور افلاطونیت جدیدہ کے جھنڈے گڑے ہوئے ہیں - اس نے کائنات کے طبیعی اور ماوراء الطبیعی اسرار و رموز پر عقل افروز روشنی ڈالی ہے - تاہم وہ انسان کی حقیقت اور ماہیت حیات کے بارے میں کچھ بتانے سے ہچکچا رہا ہے - اقبال کے بقول :-

تڑپ رہا ہے فلاطوں میان غیب و حضور

ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

اس میں شک نہیں فلاطوں کو ''دانش برہانی'' سے حصۂ وافی ملا ہے - لیکن چونکہ وہ ''دانش نورانی'' سے بہرہ ور نہیں تھا اس لئے عقل و حکمت کے آسمان سے تارے توڑ لانے کے باوجود زمین اور اس کے تکوینی حقائق کے ادراک میں اکثر مقامات پر اس نے ٹھوکر کھائی ہے - اور انسان کی ماہیت کے بارہ میں تو وہ حیرت و بیچارگی کے طلسم ہفتخواں میں الجھا ہوا نظر آتا ہے :-

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے　　　خرد کیا ہے ؟ چراغ رہ گزر ہے

درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　　چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے

اصل یہی ہے کہ عقل کی نگاہیں اشباہ و اشباح (شکل وجودی) کا فوکس

تو لے سکتی ہیں ان کے اندر تک نہیں اتر سکتیں۔ اس لئے ان کی حقیقت اور ماہیت کا سراغ لگانے میں ناکام رہتی ہیں۔ وہ بسا اوقات معرفت کی دھلیز تک جا پہنچتی ہیں۔ لیکن درون خانہ جھانکنے سے قاصر رہتی ہیں:

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب　　آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل دوربین یقیناً بڑے کام کی چیز ہے۔ پر دل حق شناس کے آگے وہ بھی پانی بھرتی ہے۔ تعقل محض سے راستہ ضرور روشن ہوجاتا ہے۔ لیکن منزل تک پہنچنے کی سکت کہیں اور سے ملتی ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

رازی اور زمخشری کی نکتہ آفرینیاں اور موشگافیاں اپنی جگہ لاکھ دانش افروز سہی لیکن قلب صافی اور ضمیر پاک کی نور افزا روشنی کے بغیر حقیقت کے جلوے نظر نواز نہیں ہو سکتے:

فطرت کو خرد کے رو برو کر　　تسخیر مقام رنگ و بو کر

قرآن کریم جو صحیفۂ فطرت ہے اور خالق ارض و سماء کی کتاب حکیم بھی، اپنی الہامی صداقتیں اور نورانی آیتیں پیش کرنے کے ساتھ ساتھ عقل و فکر کی صلاحیتیں بھی بروئے کار لانے کی پر زور دعوت دیتا ہے۔ اور نہ صرف کائنات، عالم خلق و امر، ارض و سماء اور مظاہر فطرت وغیرہ کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کو کہتا ہے، خود انسان کی تخلیق اور اس کی حقیقت پر غور و نظر کی ہدایت بھی دیتا ہے۔

ارشاد خداوندی و فی انفسکم افلا تبصرون ! (کیا تم اپنے نفسوں میں جھانک

کر نہیں دیکھتے) کے الفاظ اور پھر ان کے معانی پر غور کیجئے! نوع انسان کو اپنی حقیقت پر نظر ڈالنے اور نفس انسانی کی حقیقت کو ممکن حد تک سمجھنے کی دعوت کس درجہ بلیغ، معنی خیز اور مؤثر پیرائے میں دی گئی ہے!

ماھو الانسان ؟

جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں عصر حاضر کی سائنسی ترقیات، فنی پیش رفت، آلات و وسائل کی فراوانی، کمپیوٹروں، کولکیولیٹروں اور انواع و اقسام کے میٹروں کی بہتات کے باوصف انسان اور انسانیت کے بارہ میں ہمارا علم بے حد محدود اور مختصر ہے۔ قدماء محققین نے اس سلسلہ میں جن طبیعی اور ماوراء الطبیعی حقائق کی نشان دھی صدیوں پہلے کی تھی ہمارے جدید علماء اور سائنس داں اس پر بہت کم اضافہ کر سکے ہیں۔ عہد نو کے مفتشین علم الانسان کے بعض گوشوں کی چھان بین اور سابقہ اجمال کی تازہ تفصیل سے آگے نہیں بڑھ سکے۔

اس سلسلہ میں، آج سے چودہ سو برس پہلے قرآن حکیم نے اپنے مخاطبین سے جو بات کہی تھی۔ قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الاقلیلا (انہیں کہئیے روح، میرے پرور دگار کے امر سے ہے اور تمہیں بہت کم علم و آگہی حاصل ہے) وہی بات آج کے علماء و محققین سے بھی کہی جا سکتی ہے۔

دانش حاضر میں تجزیہ، تحلیل،تجربہ، مشاھدہ وغیرہ استدلالی و استنباطی امور کی اساس پر علمی دریافتوں کی قلعہ بندیاں عموماً زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رہتیں۔ اور یہ ہماری Rational Approach کا المیہ ہے کہ آئے دن کے نظریاتی تغیرات کی بنا پر ان میں نت نئی دراڑیں پڑتی چلی جاتی ہیں۔ اور اس طرح ایک ایسا دن بھی آتا ہے کہ ظن و تخمین اور قیاس و گمان کی

سربفلک عمارت دھڑام سے زمین پر آرھتی ہے۔ ان الظن لا یغنی من الحق ؛
گمان و قیاس کی رسائی ایوان صداقت تک نہیں ہوتی۔

علمائے بشریات نے ماھرین طبقات الارض کے اشتراک و تعاون کے ۔
اور فکر و تحقیق کے باھمی مبادلہ کے نتیجہ میں جن حقائق کی سراغرسی
ہے وہ بھی بڑی حد تک محل نظر ھیں۔ بلکہ کائنات، زمین اور انسان
باھمی ربط و تعلق کے بارہ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا بیشتر حصہ
قیاسات پر مبنی ہے۔ ان هم الا یخرصون یہ لوگ نری اٹکل سے کام لیتے ھیں

ظاھر ہے کہ سائنسی آلات عقلی کاوشوں اور حسابی خاکوں اور جدولو
کے ذریعہ بہت سی نامیاتی و غیر نامیاتی چیزوں کے مختلف پہلوؤں پر معلوما
و اکتشافات کا ڈیٹا تو جمع کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس طومار علم و دانش
سے زلہ اور پائدار حقیقتوں تک پہنچنا کارے دارد۔ ع

جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا ؟

ذی روح اور حیاتیاتی تعامل سے متصف اجسام نرے طبعی اور کیمیاوی
استعمالوں سے گرفت میں نہیں آسکتے۔ اس کے لئے بے روح اور ٹھوس کیمیاوی
اعمال یکسر ناکافی ھیں۔ ضروری ہے کہ اپنے حواس و مشاعر کے ساتھ ساتھ
دل بینا کی صلاحیتوں سے بھی استفادہ کیا جائے :

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل ! تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

کسی چیز کی کنہ و حقیقت تک رسائی محض عقلی تکاپو کے بس کی بات نہیں
ہے۔ نرے تعقل سے شئی کی نوعیت کا تو اندازہ ھوسکتا ہے لیکن حقیقت کی
خبر تک نہیں ملتی۔ البتہ اگر عقل و ذھن کی گیرائی کے ساتھ ساتھ وحی

و الہام کے وجدانی علم کی روشنی بھی شریک حال و رفیق راہ ہوجائے تو حقیقت نفس الامری تک پہنچ جانا چنداں مشکل نہیں رہتا :

دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینہ مہر و ماہ

قرآن حکیم میں تکوین کائنات، تخلیق ارض و سموات اور خلقت آدم کا تذکرہ کئی مقامات پر مختلف پیرایوں میں اور طبیعی اور سائنٹفک انداز سے کیا گیا ہے اور عالم خلق و امر میں انسان کی اہمیت و حقیقت کو خاص طور پر واضح کر دیا گیا ہے۔ تاکہ نہ صرف یہ کہ انسان اپنی حقیقت سے باخبر ہوجائے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اپنے، خلاق عالم اور رب العالمین کی ذات واجب الوجود پر بھی اسے ایمان و اذعان کی نعمت حاصل ہو سکے۔

ایک صاحب علم و نظر مسلمان جب اپنی چشم بصیرت وا کرکے ماہیت وجود پر نگاہ ڈالتا ہے، اور کائنات حیات میں اپنے مرتبہ و مقام کا مشاہدہ کرتا ہے، تو اس کے علم و یقین میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے، اور جوں جوں وہ اپنے وجود اور اس کے مالہ و ماعلیہ پر دسترس پاتا، اور عالم انفس کے غیر مختتم اور لامحدود ممکنات کا ادراک کرتا جاتا ہے، اس کے ضمیر و وجدان میں ایمان و یقین کی بصیرت افروز اور طمانیت افزا شمعیں روشن ہوتی چلی جاتی ہیں۔

اس امر واقعی کا ابلاغ کئے بغیر ہم یہاں سے آگے نہیں بڑھ سکتے کہ معرفت ذات اور اس کے ذریعے خدا شناسی کا یہ تجربہ (من عرف نفسہ، فقد عرف ربہ) صرف مسلمان حکماء، فلاسفہ اور دانشوروں ہی کے لئے خاص نہیں ہے۔ بلکہ طبیعی علوم و معارف سے تحقیقی ذوق اور مناسبت رکھنے والے ہر ایک انسان کو اس سچائی کا ادراک ہو جاتا ہے اور وہ خلاق عالم کی

حکمت بالغہ پر بے ساختہ و بے اختیار عش عش کر اٹھتا ہے ۔ جب وہ دیکھتا ہے کہ آدم کی تخلیق میں عناصر اور سالمات کو انتہائی خوبصورت اور بہترین تناسب کے ساتھ یکجا کیا گیا ہے ۔ پھر اسی سلسلہ میں اس کی دانش برہانی اس کمال ہنر کا اعتراف کرنے پر بھی مجبور ہوجاتی ہے کہ انسانی وجود کے اجزاء و مشمولات کو ایک دوسرے سے متحد و مانوس رکھنے کی غرض سے قانون توازن کو پوری مہارت اور چابکدستی سے برتا گیا ہے ۔

صناع ازل کی قدرت تخلیق کا یہ کرشمہ بھی دیکھئے کہ انسانی جسم کے وہ تمام بسائط اور مفردات جو آپس میں ایک دوسرے کی ضد اور قطعی مخالف ہیں، اور ان کے خواص بالکل متناقض اور الٹ ہیں، باہم مل کر ایسے شیر و شکر ہوگئے کہ کسی جسم کی ترکیب یا کسی مادے کی تخمیر میں قوام کی لطافت کا اس سے زیادہ تصور تک نہیں کیا جاسکتا ۔

چار اضداد کی کس طرح گرہ باندھی ہے؟
ناخن عقل سے کھلتا نہیں عقدہ تیرا

اسی طرح خالق کون و مکان کی عظیم ترین صنعت کا یہ اعجاز بھی ملاحظہ کے قابل ہے کہ انسان کے بدن میں عناصر واجزاء کو بہترین توازن اور حسین تناسب کے ساتھ محض ترکیب دینے پر ھی اکتفا نہیں کرلیا گیا بلکہ اس نوع تخلیق کے تمام جواہر اور اعراض کو اس کی سرشت میں گوندھ دینے کے بعد اس امر کی گنجائش یا یوں کہئے استعداد بھی مہیا فرمادی ہے کہ یہ مخلوق ضرورت کے وقت ہر طرح کے داخلی و خارجی عوامل اور موثرات سے سازگاری پیدا کرسکتی ہے ۔ اور حالات سے مطابقت اختیار کر لیتی ہے ۔

عناصر و جواہر کے اس حیرت انگیز مرکب میں حیز طبعی سے مناسبت ھی کی اہلیت نہیں ہے زمان و آوان کے مطالبات سے ہم آہنگی کا داعیہ

بھی موجود ہے۔ اس پر مستزاد ، انسان کی طینت میں وہ تمام خواص اور کیفیتیں خلاقی کے پورے کمال کے ساتھ گوندھ دی گئی ہیں جو اس نوع کی طبیعت اور فطرت کا مقتضی ہیں۔ اور جنہیں اس صاحب ارادہ اور فعال مخلوق کو کرۂ ارض کی باقی تمام مخلوقات پر شرف و امتیاز عطا کرنے کے لئے ضروری ٹھہرایا گیا ہے۔

یہ خواص و خصائل بدن انسانی کے عناصر ترکیبی کے باھمی ٹکراؤ کا نتیجہ ھیں ۔ یعنی وجود آدم کے مختلف اور آپس میں متضاد سالمے اپنے مادہ اور کیفیت کے لحاظ سے ایک دوسرے پر اثر ڈالتے ھیں ۔ اور خود بھی اثر قبول کرتے ھیں ۔ اس باھمی تفاعل سے کیمیاوی طور پر ان کے مواد و کیفیات میں کسر و انکسار کا عمل شروع ھوتا ہے ۔ اور اکسیر و تکسیر کا یہ عمل مختلف اجسام کے اپنے اپنے مشمولات کی نسبت سے بو قلموں اور گونا گوں اشکال پیدا کر دیتا ہے ۔ اور اس طرح ایک ھی نوع، انسان کے، مزاج، انداز، افتاد طبع، اور رجحانات کے اعتبار سے بے شمار پیکر بنتے چلے جاتے ھیں ۔ جن کی مخصوص اوصاف و خصائل انہیں عالم خلق و امر کی دوسری مخلوقات سے افضل و برتر قرار دینے کا موجب ھیں۔ اللہ تعالی نے لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم کے شاندار اور فخر انگیز لفظوں میں اسی حقیقت کا اعلان فرمایا ہے ۔ اور بڑے برزور اور مؤثر انداز سے کہا ہے کہ

''ہم نے انسان کو بہت ھی عمدہ قوام کے ساتھ ترکیب دیا ہے''۔

اس ارشاد میں نوع انسانی کے خلقی جمال، طبعی کمال، فطری استعداد اور مزاجی شرف وغیرہ ان تمام بنیادی خوبیوں اور خصوصیتوں کی طرف بصیرت افروز اشارہ کر دیا گیا ہے جن سے باقی تمام مخلوقات محروم ھیں ۔ اور جو اس نوع خلقت کے شرف و اختصاص کا مابہ الامتیاز ھیں ۔

احسن تقویم کے توصیفی مرکب میں ایک دلبائے معانی آباد ہے۔ اور اہر ہے کہ یہاں ہمیں ان پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہے نہ گنجائش۔ بتہ اس کے سادہ اور فطری مفہوم پر غور کر لینا مناسب ہوگا۔ اور وہ ہے سن تعدیل۔ لیکن یہ پھر ایک مرکب اضافی ہے۔ جس کی تھوڑی سی وضیح ضروری معلوم ہوتی ہے۔

سلسلہ' سخن کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم یہاں اس حقیقت کو ذہن شین کرلیں کہ اللہ جل‌شانہ نے اپنے تخلیقی ہنر کے اس مظہر کو کچھ اس رجہ خوبی اور خوش اسلوبی سے تخلیق فرمایا ہے کہ وہ صرف ارضی مخلوقات ی میں افضل و اشرف نہیں ٹھہرا بلکہ اپنے خداداد فضل و کمال کی بنا پر سمائی تخلیقات پر بھی فوقیت لے گیا ہے۔

اس نکتے کی وضاحت شاید یوں کی جائے تو زیادہ قریب الفہم ہو جائے گی کہ جسم انسانی کے اجزائے ترکیبی کا تناسب و توازن میں کمال، اگر ارضی خلوقات پر اس کی برتری کا باعث ہوا ہے۔ تو و نفخت فیہ من روحی (اور میں نے س میں اپنی روح پھونک دی) کا بے مثال اعزاز و اکرام عطا فرما کر خالق ئنات نے اسے نوامیس فطرت اور مرکبات سماوی پر بھی تفوق بخش دیا ہے۔

الہامی کتابوں اور آسمانی صحیفوں میں اس یادگار واقعہ کو ثبت کر یا گیا ہے کہ عناصر تکوینی اور امر ربی کے اس مہتم بالشان مرکب وجود دم کو اس کے کردگار نے خود ہی بے مثال فخر و مباہات کے ساتھ فرشتوں کے سامنے پیش فرمایا اور یک گونہ تحدی کے انداز میں انہیں اس کے علمی عملی فضائل و کمالات کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی۔ فرشتوں نے اس نئی خلوق کے مقابلے میں اپنے قصور علم کا اعتراف کیا اور ضعف وعجز کے اقراری

ہوگئے۔ تو علیم و حکیم خدا نے انہیں آدم کے احترام میں سجدۂ تعظیم بجا لانے کا حکم صادر فرمایا۔

حق یہ ہے کہ اپنی چند در چند خامیوں اور غلط کاریوں کے ہوتے ہوئے بھی آدمع اللہ تعالی کے ہنر تخلیق کا عظیم شاہکار ہے۔ فرشتوں نے اپنی کم نگاہی اور بے بصیرتی سے اس کے اجزاء و عناصر پر، اور ان کی ترکیب و تخمیر پر حقارت و استخفاف کی نظر ڈالی تھی اور بارگہ خداوندی میں ایک جملہ اعتراض کا کہہ دیا تھا۔ جس کی پاداش میں اس نوری مخلوق کو تاریک مٹی کے اس پیکر بے ثبات کے سامنے شکست پندار سے دو چار ہونا پڑا تھا۔

آب و گل سرشتہ کی اس عنصری معجون میں حسن تعدیل کی بدولت توازن کے کمال، تناسب کی نزاکت اور ترکیب میں لطافت نے کچھ ایسی کیمیائی خاصیتیں پیدا کردی ہیں کہ وہ علم و حکمت، فکر و تدبر اور عمل و عزیمت کے اوصاف کا بے نظیر مجموعہ بن گئی ہے۔ فتبارك الله احسن الخالقين (پس مبارک ہے وہ اللہ جو بہترین پیدا کرنے والا ہے)

جو نگاہیں وجود انسانی کے عناصر و سالمات کی تحلیل و تجزیہ میں الجھ کر رہ جاتی ہیں اور جسد اسطقسی سے زیادہ اس کو نہیں سمجھ پاتیں وہ فرشتوں کی مانند آج بھی غلط اندیشی کا شکار ہیں۔ جب تک آدم کے سالماتی پیکر میں روح الہی (امر ربی) کی کارفرمائی کا ادراک نہیں کیا جا سکتا نہ تو مقام آدمیت کا شعور ممکن ہے نہ اس کے وجود کے ممکنات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ انسانی جسم میں امر ربی کے تعامل کے بغیر تدبیر و تسخیر بلکہ ارادہ و عمل تک کی صلاحیت نہیں ہے۔ عنصری تفاعل سے کیمیای خاصے بے شک ظہور پذیر ہوتے لیکن روح حیات کی کارفرمائیاں شئی دیگر ہیں۔

اپنے مفردات و جواہر کے طبیعی خواص اور عنصری کیمیاء کے زیر اثر

یہی اشرف المخلوقات انسان عموماً غیر پسندیدہ صلاحیتیں حاصل کر لیتا ہے۔
اور شرف آدمیت کے برخلاف انفرادی اور اجتماعی خرابیوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔
صحیح ہے انسان بقول یزداں ظلوم بھی ہے جہول بھی ہے۔ جفا پسند و قرار
ناآشنا ھلوع و عجول بھی ہے۔ اس طرح وہ پہلے اپنی ذات پھر اجتماع بشری
اور آخر میں کرۂ ارض کے لئے تخریب و فساد کا موجب بن جاتا ہے۔ ظہر الفساد
فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس، خشکی تری ہر جگہ پر انسانوں کی غلط
کاریوں کے نتیجہ میں تباہی و بربادی پھیل گئی ہے۔

تاہم اللہ پاک مدبر الامور ہے۔ اس نے اپنے عدل ربوبیت سے کام
لیا اور جس مخلوق کو اس نے احسن تقویم میں حسن تعدیل کے ساتھ جامہ
خلقت پہنایا تھا۔ اسے عناصر سفلی کی فتنہ سامانیوں ہی کے حوالہ کردینا
پسند نہیں فرمایا۔ بلکہ لطائف علوی کے ذریعے اس کی ذات کو طاغوتی
اثرات سے محفوظ رکھنے اور حقیقت انسانیت پر ترقی کی راہیں کھولنے کا بہترین
اہتمام کردیا۔ واللہ لطیف بعبادہ و ہو یہدی السبیل اور وہ پاک ذات اپنے
بندوں پر بے حد مہربان ہے اور وہی راہ دکھاتا ہے۔

اللہ کریم نے نبوت و رسالت کا نظام اسی لئے قائم فرمایا کہ مخلوق کو
اپنے خالق سے کیا ہوا ازلی میثاق یاد دلائے۔ اور صراط مستقیم سے بھٹکے
ہوئے انسانوں کو فطرۃاللہ پر واپس لے آئے۔

چنانچہ انسانوں ہی میں سے ایسی برگزیدہ ہستیاں منتخب کرلی جاتی
رہی ہیں جو حسن تعدیل کے اعتبار سے اپنے معاصرین کی بہ نسبت ممتاز ہوں۔
اور جنہیں روح الہی سے بھی دوسروں کے مقابلہ میں بمراتب زیادہ مشرف
کیا گیا ہو۔ پھر مکتب ربانی کی تادیب اور دبستان وحی کی تلقین کے ذریعہ
ان کے فطری جوہر کو اور بھی جلا بخشی جاتی ہے۔ جس کی بنا پر یہ پاکیزہ

اور مقدس شخصیتیں اپنے اپنے مقام اور وقت پر انسان کے طبعی و فطری ارتقا کا مظہر بن جاتی ھیں۔ اور چونکہ یہ لوگ معدل فطرت سے قریب تر ہوتے ھیں۔ ان کے فضائل و محامد بھی شرف انسانیت کے مطابق ہوتے ھیں۔ اسی لئے انہیں صفوۂ بنی آدم سمجھا جاتا ہے۔

یہ انبیاء و مرسلین کی جماعت ہے۔ جو اپنے ابناء نوع کی اخلاقی اصلاح، معاشرتی بہبود اور سیاسی پیش رفت وغیرہ میں بے لوث اور بیش قرار خدمات انجام دیتی ہے۔ انسانی جمعیت میں تنظیم و اتحاد کی شیرازہ بندی کرکے عمل بالخیر اور آئین پسندی کا مربوط و مستحکم نظام برپا کرنا اس کا منصبی فریضہ ہے۔ اور وہ اپنے دور کی تمام فکری و عملی ناہمواریاں دور کرکے طغیان و عصیان کے رجحانات کا خاتمہ کر دیتے ھیں۔ یہ لوگ اپنے مثالی کردار و عمل کا موثر نمونہ پیش کرکے ماحول و معاشرہ کو تمام تر خرابیوں اور کثافتوں سے پاک صاف کر دیتے ھیں۔ اور پوری قوم میں پاکی، پاکبازی اور راست روی کا چلن عام کر دیتے ھیں۔ اس طرح ظلم و جہل کی زبوں کاریوں سے کھویا ہوا شرف آدمیت ایک بار پھر بحال ہو جاتا ہے۔ اور قافلہ انسانیت امن و عافیت کی راہ پر آگے بڑھنے کے لئے ازسر نو تازہ دم ہو جاتا ہے۔

ھمارے محبوب و مطاع حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم انبیاء و رسل کے اسی صفوۃ الصفوہ گروہ کے سر خیل ھیں:

فانہ، شمس فضل ہم کواکبہا   یظھرن انوارھا للناس فی الظلم

(آپ اس آسمان فضیلت کا چمکتا ہوا سورج ھیں۔ جس پر انبیائے سابقین ستاروں کی طرح آپ کے نور کی روشنیاں پھیلاتے اور انسانوں کے دلوں کی تاریکیاں دور کرتے رہے ھیں۔)

آپ کو آدم کی ساری اولاد پر سرداری کا فخر حاصل ہے۔ کہ آپ کے وجود گرامی میں نوع آدم کا تخلیقی کمال اپنی آخری حد کو پہنچ گیا۔ آپ کا ارشاد ہے۔ انا سید ولد آدم ولا فخر۔ میں تمام اولاد آدم کا سردار ہوں لیکن یہ کوئی فخر کی بات نہیں ہے۔ (اس لئے کہ عنصری ترکیب میں حسن تعدیل کا بے مثال شہکار ہونے کے باوصف اس انسان کامل کے نزدیک شرف و امتیاز کا مدار و انحصار امر ربی پر ہے!)

آپ کائنات انسانیت کی کتاب ارتقاء کے حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور کسی محدود زمانے یا مخصوص گروہ کی اصلاح و تادیب پر مامور نہیں۔ بلکہ قیامت تک پوری انسانی برادری ''کافة للناس'' کی ہدایت و رہنمائی کے عظیم منصب پر فائز ہیں۔ اور آنے والی تمام نسلوں کی فکری و عملی تطہیر اور تزکیہ و یعلمہم الکتاب و الحکمة و یزکیہم آپ ہی کے ذمہ ہے:

گشت او مبعوث تا روز شمار   از برائے کل خلق روزگار

حضور عالم انسانیت کے سب سے بڑے محسن و مربی ہیں۔ جنہوں نے نوع انسان کو ظلم و جہل، کفر و طغیان اور نفاق و افتراق کی اضطراب انگیز تاریکیوں سے نکال کر عدل و علم، ایمان و اطاعت اور اخلاق و اتحاد کی سکون آفریں روشن اور جگمگاتی ہوئی شاہراہ پر ڈال دیا ہے۔ اور اس دنیا میں جسد عنصری کو امن و عافیت کی طمانیت سے شاد کام اور آسودہ کرنے کے علاوہ اس کی روحی تمثال کو آخرت میں اللہ رب العزت کی رضا اور وصال و خلود کی ایسی پرمسرت نعمتوں اور بخششوں سے لطف اندوز ہونے کا اہتمام فرما دیا ہے۔ جن کی کیفیت بیان کرنا تو بہت دور کی بات ہے ان کا تصور بھی ممکن نہیں۔ اور یہ سب اس ذات قدسی صفات علیہ افضل التحیات کی بدولت ہے جسے کردگار عالم نے اولاد آدم (جس میں انبیاء و مرسلین، اولیا و شہدا، صالحین،

علماء حکماء فلاسفه، طبیعین، امرا و سلاطین وغیرہ ہر طبقے کے اکابرین شامل ہیں)
کی سرداری و سربراہی عطا کی ہے۔

امام رسل پیشوائے سبیل　　　امین خدا مہبط جبرئیل
شفیع الوریٰ خواجہٴ بعث و نشر　　　امام الہدیٰ صدر دیوان حشر

آپ اپنی خلقت ہی کے اعتبار سے پوری انسانیت کے سرتاج نہیں خلق و فطرت
کے لحاظ سے بھی ساری نوع انسانی میں سب سے بڑھ کر عظیم و جلیل ہیں۔

وہ دانائے سبل ختم الرسل مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا
نگہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں وہی فرقاں وہی یس وہی طٰہ

حسن تعدیل میں اس درجہ کامل اور مکمل بلکہ مثالی پیکر، پوری انسانی
تاریخ میں نہ کبھی ان سے پہلے منصۂ شہود پر آیا تھا۔ نہ آپ کے بعد کسی
کے عالم وجود میں آنے کی ضرورت باقی ہے۔

ما یخلق الرحمن مثل محمد　　　ابداً و علمی انه لا یخلق

آپ کے نوری پیکر میں سالماتی ترکیب کے باوجود کسی عنصری اور
طبیعی ثقل یا کثافت کا نام و نشان تک نہیں تھا۔ شفافیت اور لطافت کی انتہا
یہ ہے کہ وجود پاک کا سایہ تک معدوم تھا۔ اور روح منور کی نورانیت کا
تو مذکور ہی کیا ہے!

جسد اطہر جمال بشریت کا آئینہ دار تھا تو نفس مزکی کمال لطافت
کی تنویر۔ احسن الخالقین نے آپ کی طینت پاک کو حسن تعدیل کے منتہائے
کمال تک پہنچا دیا تھا۔ سچ ہے:

هر چه اسباب جمال است رخ خوب ترا
همه بر وجه کمال است کما لا یخفیٰ

انبیاء و رسل کے برگزیدہ طبقے کو ویسے بھی عام ابناء نوع کی بہ نسبت بہت سے اخلاقی محاسن اور انسانی فضائل کچھ زیادہ ھی فراوانی سے عطا کئے جاتے ھیں لیکن حضور علیہ الصلوۃ والسلام کو چمنستان انسانیت کے ان گلہائے سرسبد کے مقابلہ میں بھی کہیں زیادہ افضل و برتر خصائص ودیعت فرمائے گئے تھے۔ وانک لعلی خلق عظیم اور بے شک و شبہہ آپ اوصاف و اخلاق میں سب سے زیادہ عظیم ھیں۔

عقل دور اندیش می داند کہ تشریفے چنیں
هیچ دیں پرور ندید و هیچ پیغمبر نیافت

چونکہ آپ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کو تمام اقوام عالم کی قیادت عظمی کا منصب جلیل سونپا گیا تھا۔ اور پھر آپ کی بعثت تاریخ اقوام و ملل کے اس دور میں ھوئی تھی جب کہ عالم انسانیت اپنے بھر پور شباب کو پہنچ چکا تھا۔ اور اس کا شعور انسانیت پختہ ھوگیا تھا۔ اور اب مشیت الہی حضرت سید الاولین والآخرین کو جو امام الانبیاء والمرسلین تو تھے ھی، خاتم النبیین بنا کر ان کے توسط سے اولاد آدم کو اپنی آخری کتاب ھدایت عطا فرما دینا اور آئندہ کے لئے سلسلہ رسالت کو ختم کردینا چاھتی تھی۔ اس لئے ضروری اور فطری امر تھا کہ آپ کو آدمیت کے فضل و کمال کی تمام تر خوبیوں اور اوصاف سے مزین و مشرف کردیا جائے۔

هر رتبه که بود در امکاں بر اوست ختم
هر نعمتے که داشت خدا شد بر او تمام

خلق عظیم کے الہامی الفاظ میں یہ حقیقت بھی مضمر ھے کہ خلقت میں حسن تعدیل اور کمال اعتدال کے مرتبہ پر فائز ھونے کی بنا پر فطری

طور پر آپ کے اوصاف و محاسن سب انسانوں کے مقابلہ میں ممتاز منفرد اور مخصوص نوعیت کے تھے۔ اور شرف انسانیت کے یہ خصائص بطور اختصاص، صرف آپ ھی کی ذات گرامی میں پائے جاتے تھے:

ماہ فرو ماند از جمال محمد　　　سرو نہ روید باعتدال محمد

تاریخ بشریت میں اس درجہ کمال و اعتدال کے اوصاف و اخلاق آپ کے سوا، کسی دوسرے انسانی وجود میں اتنی جامعیت اور کمال کے ساتھ نہیں ملتے۔ ایسا لگتا ھے کہ مصور ازل نے صفحہ ھستی پر آپ کا پیکر جمال مرتسم و منقش کردینے کے بعد اپنا موقلم توڑ ڈالا تھا:

نہ تھا پہلے نہ اب ھے اور نہ ھوگا روز محشر تک
جہاں میں ثانی خیرالبشر کوئی بشر پیدا

حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو خصائص بشری اور فضائل انسانی کے سلسلہ میں تکمیل و جامعیت کا جو مقام رفیع عطا ھوا ھے وہ نہ تو کسی اور نبی و مرسل کے حصے میں آیا ھے اور نہ کوئی بشر اس کی رفعت و عظمت کا قرار واقعی اور کماحقہ اندازہ کر سکتا ھے۔ یہ واقعہ ھے کہ بہت سے علماء سیرت نے حضور سراپا نور علیہ الصلوۃ والسلام الی یوم النشور کے خصائص و فضائل پر جداگانہ اور مستقل بالذات کتابیں مرتب کر ڈالی ھیں۔ لیکن جب صورت احوال یہ ھو، جس کی اوپر نشاندھی کی گئی ھے، تو ظاھر ھے کہ محامد و محاسن رسول کا بیان و تبیان ما و شما کے بس کی بات نہیں ھے۔ واللہ در صاحب البردۃ حیث ما قال:

فاق النبیین فی خلق و فی خلق　　　ولم یدانوہ فی علم ولا کرم
و ان فضل رسول اللہ لیس لہ،　　　حد فیعرب عنہ ناطق بفم

مختصر یہ کہ انبیائے سابقین کے مجموعی اوصاف و کمالات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات عالی میں پورے اتمام و اکمال کے ساتھ جمع کر دئے گئے تھے۔ حسن یوسف، دم عیسی اور ید بیضاء پر ہی بس نہیں۔ اخلاقیات کی اساس، حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت، پھر ان پر مستزاد اور بہت سی خوبیاں آپ کے پیکر قدسی میں اشعہ نور بنا کر سمودی گئی تھیں۔

آنچہ بنازند ازاں دلبراں   جملہ ترا ہست و زیادت برآں

انہی خداداد صفات کمال کی بدولت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربع صدی سے بھی کم مدت میں دنیا کی جاہل ترین، اجڈ، سفاک، حمیت جاهلیہ میں مبتلا، انتہا کی ضدی، بلا کی سرکشی، بے راہ رو اور گمراہ قوم کو ہر طرح کے جسمانی، روحانی اور اخلاقی عوارض و مفاسد سے پاک و منزہ فرما کر تاریخ انسانیت کی بہترین قوم بنا دیا ، بلکہ اقوام عالم کی صلاح و فلاح کے مشن پر لگا دیا۔

خود نہ تھے جو راہ پر اوروں کے رہبر بن گئے
کیا نظر تھی جس نے مردوں کو مسیحا کر دیا

★★★★

اسلام میں معاشرتی بہبود

محمد یوسف گورایہ

اسلام میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کا حسین امتزاج ہے۔

اسلام میں نماز سب سے بڑی عبادت ہے لیکن قرآن حکیم نے ایسے نمازیوں کو ہلاکت کی وعید سنائی ہے جو نماز کو محض قیام، رکوع اور قعود تک محدود رکھتے ہیں اور اذہان و قلوب میں للهیت و خشیت پیدا کرکے دکھی انسانیت کو اس کے مصائب و آلام سے نجات نہیں دلاتے۔

فویل للمصلین ۔ الذین ہم عن صلاتھم ساھون۔ الذین ہم یراؤن۔
و یمنعون الماعون (۱۰۷ - ۴ تا ۷)

ایسے نمازیوں کے لئے ہلاکت ہے، جو اپنی نماز سے بے خبر ہیں، جو ریاکاری کرتے ہیں اور اشیائے ضرورت کو روکتے ہیں۔

معاشرتی بہبود کا بنیادی مقصد معاشرے کے محتاجوں، بیکسوں، معذوروں، بیماروں، بیواؤں، اور بے سہارا لوگوں کی دیکھ بھال اور ان کی فلاح و بہبود ہے۔ یہ مقصد بہتر طور پر اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی ضرورت اور معذوری دور کرکے معاشرے میں تمول و احتیاج اور دولت و ضرورت کے درمیان توازن پیدا کیا جائے۔ جو لوگ ملک سے غربت و افلاس اور ضرورت و احتیاج دور کرنے کے لئے اپنا مال و دولت خرچ کرتے ہیں، اللہ تعالی ان کے خرچ کو اپنے ذمے قرض حسن قرار دیتے ہیں۔ ساتھ ہی اس بات کی ضمانت بھی دیتے ہیں کہ اس کی ادائیگی کے وقت اسے دوگنا کر دیا جائے گا۔ مزید یہ کہ قرض دینے والوں کو اجر کریم عطا ہو گا:

ان المصدقین والمصدقات و اقرضوا اللہ قرضا حسنا یضاعف لھم و لھم اجر کریم (۵۷ : ۱۸) جو لوگ خیرات کرنے والے ھیں۔ مرد بھی اور عورتیں بھی اور اللہ کو قرض حسن دیتے ھیں، ان کو دوگنا ادا کیا جائے گا اور ان کے لئے اجر کریم ھے۔

مخلص اور نیک دل انسان اپنا مال و دولت بے غرض اور بے لوث خرچ کرتے ھیں۔ اس میں وہ اتنے نیک نیت ھوتے ھیں کہ وہ اس خرچ کے عوض محتاجوں اور بیکسوں سے کسی قسم کے بدلہ اور جزاء کے خواستگار نہیں ھوتے۔ بلکہ وہ کہتے ھیں :

انما نطعمکم لوجہ اللہ لا نرید منکم جزاء و لا شکورا (۷٦ : ۹)

ھم جو تمہیں کھلاتے ھیں تو خالص اللہ کے لئے ایسا کرتے ھیں، ھم تم سے نہ بدلہ چاھتے ھیں اور نہ شکر گزاری۔

مگر جو مال دار اور دولتمند اپنے مال و دولت کو معاشرتی بہبود پر خرچ نہیں کرتے اور اپنا مال عیش و عشرت پر لٹاتے ھیں اور بینکوں اور خزانوں میں جمع کرکے ملکی دولت کو منجمد کرتے ھیں وہ اللہ کے غیظ و غضب کو دعوت دیتے ھیں اور دولت کے کنز و جمع کے عوض جہنم کی بھڑکتی ھوئی آگ خریدتے ھیں۔

والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم۔ یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم و جنوبھم و ظھورھم۔ ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (۹ : ۳۴، ۳۵) جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ھیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، انہیں اس دن کے دردناک عذاب کی خوش خبری سنادو۔ جس دن وہ (مال) دوزخ کی آگ میں گرم کیا جائے گا، پھر اس سے ان

کی پیشانیاں اور ان کے پہلو اور ان کی پیٹھیں داغی جائیں گی (اور کہا جائے گا کہ) یہ وہی ہے جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا سو جو تم جمع کرتے تھے (اب) اس کا مزہ چکھو۔

اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کی فلاح و بہبود بالخصوص دکھی، مصیبت زدہ، مفلوک الحال اور مفلس و محتاج لوگوں کو باعزت زندگی گزارنے کے قابل بنانا آپ کی بعثت کے اعلیٰ مقاصد میں شامل تھا۔ بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الساعی علی الارملة والمسکین کالقائم لا یفتر و کالصائم لا یفطر۔

بیواؤں اور مسکینوں کی مصیبتوں کو دور کرنے میں کوشاں شخص اجر و ثواب میں اس شخص کے برابر ہے جو ہمیشہ نماز میں مصروف رہتا ہے اور اس میں کوئی وقفہ نہیں کرتا اور ہمیشہ روزہ رکھتا ہے اور کبھی افطار نہیں کرتا۔

بخاری شریف کی ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انا و کافل الیتیم له و لغیره فی الجنة هکذا و اشار بالسبابة و الوسطی و فرج بینهما شیئا۔ میں اور یتیم و بیکس کی کفالت کرنے والا جنت میں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ہوں گے، جس طرح انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔

ابو داؤد اور ترمذی کی روایت کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الراحمون یرحمهم الرحمن، ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء۔

جو لوگ دوسروں پر رحم کرتے ہیں، رحمن ان پر رحم کرتا ہے، اہل زمین پر رحم کرو، آسمان والا تم پر رحم کرے گا۔

بیکسوں، مفلسوں اور محتاجوں پر رحم نہ کرنے والے رحمۃ للعالمین کی شفاعت سے محروم ہوں گے۔ رحمت دوعالمؐ نے ایسے انسانوں کو اپنی امت سے خارج فرما دیا ہے جو بچوں پر رحم نہیں کرتے بزرگوں کی عزت نہیں کرتے۔ آپؐ نے فرمایا :

لیس منا من لم یرحم صغیرنا ولم یؤقر کبیرنا۔

وہ لوگ ہم میں سے نہیں جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کرتے اور ہمارے بڑوں کی عزت نہیں کرتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل از نبوت مکہ کےظالمانہ ماحول میں بھی سخت نامساعد حالات کے باوجود چالیس برس تک مسلسل غرباء و فقراء اور ''محروم و معدوم،، کی خدمت میں مصروف رہے اور اپنی بساط کے مطابق ان کی امداد و اعانت فرماتے رہے۔ اس سلسلے میں آپؐ کے لائحہ عمل اور سیرت و کردار کی جو مستند ترین روایت ہم تک پہنچی ہے اگر مسلمان اسے اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اپنا لیں تو نہ صرف اسلامی دنیا جنت نظیر بن سکتی ہے بلکہ پوری دنیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صحیح معنوں میں رحمت دو عالم ماننے پر مجبور ہو سکتی ہے۔

آپؐ کی چالیس سالہ قبل از نبوت معاشرتی بہبود کی حکمت عملی کا تذکرہ حضرت خدیجۃالکبریٰؓ کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس روایت کا پس منظر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ آپؐ غار حراء میں تشریف فرما تھے۔ جبرئیل امین آپؐ کے پاس

آئے اور آپ کو وحی و نبوت سے سر فراز فرمایا ۔ اس واقعہ سے متاثر آنحضور گھر تشریف لائے اور حضرت خدیجہ سے اپنی حیرت و پریشانی کا ذکر فرمایا ۔ حضرت خدیجہ بڑی عقلمند، اور بالغ نظر خاتون تھیں ۔ تجارت و دیگر دنیوی امور میں تجربہ و مہارت کے سبب آپ کو معاشرت و معیشت ، تہذیب و تمدن اور مذہب و سیاست کے مطالعے کا کافی موقع ملا تھا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حیرت و پریشانی کا ذکر سن کر آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سابقہ زندگی کے حالات پر جو تبصرہ کیا وہ تاریخ عالم میں سنہری حروف میں لکھے جانے کے قابل ہے ۔ یہی تبصرہ حضور کی معاشرتی بہبود کی حکمت عملی کا تذکرہ ہے ۔ بخاری شریف کی کتاب الوحی میں اسے ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے :

فقال لخديجة و اخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي ۔ فقالت خديجة كلا والله ما يخزيك الله ابدا انك لتصل الرحم و تحمل الكل و تكسب المعدوم و تقرى الضيف و تعين على نوائب الحق ۔

آنحضور نے خدیجہ کو واقعے کی خبر سنائی اور کہا مجھے کچھ گھبراہٹ سی ہو رہی ہے ۔ خدیجہ نے کہا، ہر گز نہیں، خدا کی قسم اللہ آنحضور کو کبھی رسوا نہیں کرے گا، کیونکہ آپ :

(۱) تعلقات جوڑتے ہیں ۔
(۲) ناتواں کا بوجھ اٹھاتے ہیں ۔
(۳) جو چیز دوسروں کے پاس نہیں آپ انہیں کما کر دیتے ہیں ۔
(۴) مہمانوں کی مہمان نوازی کرتے ہیں ۔
(۵) حادثات کے شکار لوگوں کے حقوق دلانے میں مدد کرتے ہیں ۔

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے اپنی حکمت و دانائی سے یہ نتیجہ

اخذ کیا کہ اعزہ و اقارب سے نیک سلوک کرنا، انسانی تعلقات استوار کرنا بیکس و ناتواں کے مسائل و مصائب خود اپنے سر لینا "محروم و معدوم" کو خود کما کر دینا، مہمان نوازی کرنا، حادثات و مقدمات میں حقدار کو حق دلانے میں مدد دینا، عالمگیر اصول ہیں، انسانیت کی فلاح اور معاشرت و تمدن کی بہبود کا انحصار انہی پر ہے۔

سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۷ اسلامی عقائد، عبادات اور معاشرتی فلاح و بہبود کا عالمگیر چارٹر ہے:

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن باللہ والیوم الآخر والملائکۃ و الکتاب والنبیین و آتی المال علی حبہ ذوی القربی والیتمی والمساکین و ابن السبیل والسائلین و فی الرقاب واقام الصلوۃ وآتی الزکوۃ والموفون بعھدھم اذا عاھدوا والصابرین فی البأساء والضراء و حین البأس اولئك الذین صدقوا و اولئك ھم المتقون (۲ : ۱۷۷)

نیکی یہ نہیں کہ تم مشرق و مغرب کی طرف اپنا منہ کرلو، بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ خدا پر، یوم آخرت پر، فرشتوں پر، کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائیں۔ اور اس کی محبت پر اپنا مال عزیزوں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، سائلوں کو دیں اور گردنیں چھڑانے پر خرچ کریں اور نماز پڑھیں، زکوۃ دیں، جب عہد کریں تو اسے پورا کریں، سختی اور تکلیف میں اور (معرکہ) کارزار کے وقت ثابت قدم رہیں۔ یہی لوگ ہیں جو ایمان میں سچے ہیں اور یہی ہیں جو خدا سے ڈرنے والے ہیں۔

انسانی فوز و فلاح کے اس چارٹر کے مطابق اصل نیکی اور بھلائی یہ ہے کہ انسان ایمانیات کے نتیجے میں اپنے مال و دولت کے ساتھ محبت اور رغبت کے باوجود اسے معاشرتی بہبود کے کاموں پر خرچ کرے۔

اسلام کے نظام معاشرتی بہبود اور اسلام کی روحانی اور اخلاقی اقدار میں گہرا تعلق ہے۔ اسلام کی یہ اقدار انسان کو ایثار، قربانی اور بے لوث خدمت خلق پر آمادہ کرتی ہیں اور وہ اپنے ضرورت مند بھائیوں کے لئے ہر قسم کی قربانی دینے پر روحانی خوشی محسوس کرتا ہے۔ اس سلسلہ میں انصار مدینہ کا ایثار تاریخ عالم میں ضرب‌المثل کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ اللہ تعالی نے ان کی بے لوث خدمات کو دوام بخشنے کے لئے ان کا ذکر اپنی ابدی کتاب قرآن حکیم میں فرمایا ہے:

و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة (۵۹ : ۹)

انصار مدینہ مہاجرین مکہ کو اپنی جانوں سے مقدم رکھتے ہیں۔ خواہ ان کو خود احتیاج ہی ہو۔

اسلام آخری اور مکمل دین ہے۔ اس لئے اس نے ہر قسم کے انسانوں کی فطرت کے مطابق ہدایت فرمائی ہے۔ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے لئے روحانی اور اخلاقی اقدار کے ساتھ قانونی اور انتظامی ضابطوں کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر اسلام میں اخلاقی و قانونی ضابطوں کے درمیان حسین امتزاج پیدا کیا گیا ہے۔ معاشرتی بہبود کے بنیادی اصول سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۷ میں بیان ہوئے۔ انہی اصولوں کو عہد رسالت کے آخر میں قانونی حیثیت دے کر حکومت اسلامیہ کی باضابطہ حکمت عملی قرار دیا گیا:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل فریضة من اللہ واللہ علیم حکیم (۹ : ۶۰)

صدقات (زکوۃ) تو فقراء، مساکین، کارکنان صدقات کا حق ہے اور ان

لوگوں کا جن کی تالیف قلوب منظور ہے اور غلاموں کو آزاد کرانے میں ا
قرضداروں (کے قرض ادا کرنے میں) اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کی مد
میں (یہ مال خرچ کرنا چاہئے) یہ اللہ کی طرف سے فریضہ ہے، اللہ جاننے وا
اور حکمت والا ہے ۔

اس آیت میں ہر قسم کے بے بس، مجبور، محتاج، غریب اور بے سہا
لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے ۔ ایسے لوگوں کے لئے جو اصطلاحات استعمال ؛
گئی ہیں وہ اپنی جامعیت اور استیعاب میں تاریخی عوامل کے تحت ہر زما
میں رونما ہونے والے فقر و احتیاج اور بیکسی و بیچارگی پر حاوی ہیں :

الفقراء : وہ لوگ جو معاشی و اقتصادی طور پر بالکل تباہ حال ہوں اور ان ؛
پاس کچھ نہ ہو ۔

المساکین : وہ لوگ جن کے پاس کچھ نہ کچھ ہو مگر انھیں بقدر حاجہ
میسر نہ ہو ۔

فی الرقاب، : وہ لوگ جن کی گردنیں غلامی، قرض یا دشمن کی قید کے پھند
میں پھنسی ہوئی ہوں ۔

الغارمین : وہ لوگ جو دیوالیہ ہوجائیں یا قرض اور تاوان جیسے حادثات کا شکار ہو
یا ضمانت وغیرہ کے بار میں دب گئے ہوں ۔

فی سبیل اللہ : وہ لوگ جو جہاد کے لئے سامان حرب کی قدرت نہ رکھتے ہوں
غربت کے سبب تعلیم حاصل نہ کر سکتے ہوں اور افلاس کی وجہ سے علا
نہ کروا سکتے ہوں ۔

ابن سبیل : وہ لوگ جو اپنے ضروری سفر پر قادر نہ ہوں یا دوران سفر ا
قابل نہ رہے ہوں ۔

فقر و مسکنت، رقبت و غرامت، غربت و مسافرت جیسی مجبوریوں اور معذوریو

کے انسداد کے لئے عہد رسالت میں جو حکمت عملی وضع کی گئی، ابن سید الناس نے اس کی تفصیل اپنی کتاب عیون الاثر میں بیان کی ہے ۔ اس کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قبیلے میں اپنا ایک عامل مقرر فرمایا، جو اس قبیلے کے محتاجوں اور معذوروں کی فہرست تیار کرتا اور وہاں کے خوشحال و متمول لوگوں سے جمع ہونے والی زکوۃ اور خیرات کو ان کے محتاجوں و معذوروں پر لوٹا دیتا ۔ ''تؤخذ من اغنیائهم فترد علی فقرائهم،، اس طرح وہ انھیں فقر و فاقه پر قابو پانے میں مدد دیتا ۔ اس حکمت عملی سے محتاج و معذور بتدریج آسودہ حال اور خود کفیل ہونے لگتے اور تھوڑے ھی عرصه میں وہ مستقل ذریعه معاش حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ۔

اسلامی حکمت عملی کی کامیابی کی صرف یه چند مثالیں ھی نه تھیں بلکه درحقیقت عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں فتح ہونے والے تمام ممالک، عراق، شام، لبنان، فلسطین، مصر وغیرہ سے فقر و مسکنت کا کامیاب حد تک انسداد کر دیا گیا تھا ۔ اسلامی اقتصادیات و معاشیات اور محاصل و صدقات پر جامع تصنیف امام ابو عبید بن سلام کی کتاب الاموال ہے، جس کی دو مبسوط جلدوں میں اسلامی معاشرتی بہبود کی حکمت عملی کے محیر العقول کارنامے محفوظ ھیں ۔

یمن کے بارے میں امام ابو عبید لکھتے ھیں کہ یه ملک عہد رسالت میں نو ھجری میں فتح ہوا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے حضرت معاذ بن جبل کو وهاں کا عامل مقرر فرمایا ۔ حضرات ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنهما نے بھی انھیں اس عہدے پر برقرار رکھا ۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت کے پہلے سال کے اختتام پر اپنے علاقے سے جمع شدہ کل زکوۃ کا ایک تہائی حصه مرکزی حکومت کو مدینه بھیج دیا ۔ حضرت عمرؓ حقوق و فرائض کے سلسلے میں بے حد محتاط حکمران تھے ۔ آپؓ نے حضرت معاذ سے کہا: میں نے تمھیں سال

جمع کرنے یا جزیہ وصول کرنے کے لئے وہاں نہیں بھیجا بلکہ تمہیں اس بات پر مامور کیا ہے کہ وہاں کے متمول لوگوں سے زکوۃ وصول کرکے وہاں کے فقراء پر لوٹا دو۔ حضرت معاذ نے عرض کی، میں نے جو کچھ آپ کے پاس بھیجا ہے وہ مقامی ضرورت مندوں کی ضروریات پوری کرنے کے بعد بھیجا ہے۔ حضرت معاذ نے دوسرے سال یمن کی کل زکوۃ کا نصف حصہ بھیج دیا۔ حضرت عمرؓ نے پھر وضاحت طلب کی، انہوں نے پھر وہی جواب دیا۔ تیسرے سال حضرت معاذ نے زکوۃ میں وصول ہونے والی تمام آمدنی مرکز کو بھجوادی اور ساتھ ہی کہلوا بھیجا کہ ''اب یہاں مجھے ایک بھی ایسا شخص نہیں ملتا جو اس زکوۃ کے مال کا محتاج ہو۔

حکومت اسلامیہ کی حکمت عملی کی کامیابی منجملہ دیگر وجوہ کے اس بنیادی نقطہ پر مبنی تھی کہ فقر و مسکنت میں مبتلا لوگوں کو ان کی مشکلات و مصائب پر قابو پانے میں مدد دی جاتی تھی۔ اور انھیں جلد از جلد خود کفالت کی ہدایت کی جاتی تھی۔ اس ضمن میں عاملین کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ ہوتا تھا۔

ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی، نسائی، منذری نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ:

انصار میں سے ایک شخص سائل کی حیثیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے دریافت فرمایا: کیا تیرے گھر میں کوئی چیز ہے؟

اس نے عرض کیا: ہاں ایک بچھونا ہے، جس کا کچھ حصہ ہم اوڑھ لیتے ہیں اور کچھ بچھا لیتے ہیں اور ایک پیالہ ہے جس میں ہم پانی پیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: یہ دونوں چیزیں میرے پاس لے آؤ۔ وہ شخص دونوں چیزیں

اپنے ہاتھ میں لے کر آ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں چیزیں اپنے ہاتھ میں پکڑلیں اور

فرمایا : یہ دونوں چیزیں کون خریدے گا ؟

ایک شخص نے کہا : میں یہ دونوں چیزیں ایک درہم کے عوض خریدتا ہوں۔

آنحضرت نے فرمایا : کوئی ایک درہم سے زیادہ بولی دیتا ہے ؟ آپ نے دو یا تین بار یہ بات دہرائی۔

ایک شخص نے کہا : میں یہ دونوں چیزیں دو درہم کے عوض لیتا ہوں۔ آپ نے اسے دونوں چیزیں دو درہم کے عوض دے دیں۔ آپ نے دونوں درہم انصاری کے حوالے کئے اور فرمایا :

ان میں سے ایک کا غلہ خرید کر گھر والوں کو دو اور دوسرے کا ایک کلہاڑا خرید کر میرے پاس لے آؤ۔ اس نے ایسا ہی کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے کلہاڑا لے کر اس میں اپنے دست مبارک سے دستہ جما دیا اور فرمایا ،

جاؤ لکڑی کاٹو اور بیچو اور میں تمہیں پندرہ دن تک نہ دیکھوں۔ وہ شخص چلا گیا۔ لکڑی کاٹتا اور بیچتا رہا اور جب آیا تو دس درہم کما چکا تھا۔ آپ نے فرمایا ان میں سے چند درہموں کا غلہ اور چند کے کپڑے خرید لو، پھر آپ نے سمجھایا کہ ایسے (خود کما کر کھانا) تیرے لئے بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ تو قیامت کے روز اس حال میں آئے کہ سوال تیرے چہرے پر داغ کی طرح نمایاں ہو۔ سوال صرف تین قسم کے لوگوں کے لئے درست ہے، انتہائی پامال یا سخت مقروض یا دیت و خون بہا کا مارا ہوا۔ یہ واقعہ عہد رسالت میں معاشرتی بہبود کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت اسلامیہ مفلس و محتاج کی اس طرح مدد کرتی تھی کہ

وہ فقر و افلاس پر خود قابو پانے کے قابل ہو جائیں۔

دور حاضر کا یہ عجیب تضاد ہے کہ ایک طرف سائینسی اور تیکنیکی علوم میں حیرت انگیز ترقی کے سبب صنعت، زراعت اور تجارت کو بے حد فروغ حاصل ہوا ہے اور دوسری طرف بیکاری بے روزگاری، فقر و فاقہ، بے چینی، بد امنی اور اضطراب میں بھی اسی نسبت سے اضافہ ہوا ہے۔ اس صورت حال نے بے شمار معاشرتی، اقتصادی، تہذیبی، ثقافتی اور تمدنی مسائل کو جنم دیا ہے اور نت نئے مسائل ایک لا متناهی سلسلہ کی طرح جنم لیتے چلے جا رہے ہیں۔ منجملہ دیگر اسباب کے اس کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یورپ میں صنعتی انقلاب کے بعد شہر بڑی بڑی صنعتوں کے مرکز بنتے چلے گئے اور دیہاتی آبادی ذرائع روزگار کی تلاش میں دیہاتوں سے شہروں میں منتقل ہوتی چلی گئی۔ آبادی کی یہ نقل مکانی اس وسیع پیمانے پر ہوئی کہ شہر ہر قسم کے مسائل کی آماجگاہ بن گئے۔ رہائش، خوراک، لباس، ٹرانسپورٹ، تعلیم، علاج کے لاتعداد مسائل اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان مسائل کا حل یہ سوچا گیا کہ شہروں کے ساتھ نواحی بستیاں آباد کی جائیں۔ بسوں اور ٹرینوں کی تعداد بڑھائی جائے۔ غلے کے گودام وسیع کئے جائیں۔ درسگاھوں اور ھسپتالوں کی تعداد میں اضافہ کیا جائے۔ مگر فی الواقع ہوا یہ کہ شہروں کی بڑھتی ہوئی آبادی کے پیش نظر جو ترقیاتی منصوبے تیار کئے گئے ان کی تکمیل تک نئی نقل مکانی نے شہروں کی آبادی میں کئی گنا مزید اضافہ کر دیا۔ اس طرح مسئلے کا حل بذات خود مسئلہ کی شکل اختیار کر گیا۔

مغرب کے بعد مشرق نے بھی جب صنعتی میدان میں قدم رکھا تو یہاں بھی شہر ہی صنعتی مرکز بنائے گئے اور مغرب کی تقلید میں اسی طرح دیہاتی آبادی کو روزگار کی تلاش میں نقل مکانی پر مجبور کیا گیا۔ اس طرح مغرب کے وہ تمام مضرت رساں نتائج مشرق میں منتقل ہو گئے اور ان مسائل کے حل

کے لئے وهی مغربی طریقه اپنایا گیا۔

پاکستان بهی ایسی هی صورت حال سے دو چار هے۔ شہروں میں کهیل کود کے میدان، سیر گاهیں، باغات، کارپوریشنوں اور میونسپل کمیٹیوں کے قطعات، ٹرانسپورٹ اور ریلوے کی توسیع کے لئے اراضیات، درسگاهوں اور هسپتالوں کے ترقیاتی منصوبوں کے لئے قطعات کو یه نقل مکانی هڑپ کر چکی هے۔ ''کچی آبادیوں،، کا ایک نه ختم هونے والا سلسله شروع هو چکا هے۔ اور ایسا معلوم هوتا هے که پکی آبادیاں، کچی آبادیوں کی نذر هو جائیں گی۔ اس پس منظر میں معاشرتی بهبود کے کاموں کا جائزه لیا جائے تو ظاهر هوگا که اس شعبه میں بهی خاطر خواه نتائج برآمد نه هونے کے اسباب میں سر فهرست یهی مسئله هے جس کی وجه سے سرکاری و نیم سرکاری رفاهی اداروں کی ساری توجه شہری مسائل کے حل پر مرتکز هوکر ره گئی هے اور یه مسئله جتنا حل هوتا هے اس سے زیاده الجهتا جاتا هے۔ اس صورت حال سے بہتر طور پر نپٹنے کے لئے ضروری هے که عهد رسالت اور عهد خلافت راشده کے معاشرتی و معاشی اصولوں کو اپنایا جائے۔

جیسا که اوپر تفصیل کے ساتھ بیان هوا، وه اصول یه تهے که انسانوں کو ذرائع روزگار کی تلاش میں وسیع پیمانے پر نقل مکانی پر مجبور کرنے کی بجائے ان کی معاش کے مسائل ان کی اپنی آبادیوں میں حل کئے جائیں۔ اسوهٔ رسولص پر عمل کرتے هوئے هر آبادی کے خوشحال لوگوں سے اس آبادی کے پامال لوگوں کے لئے مال جمع کیا جائے۔ سرکاری و نیم سرکاری رفاهی و معاشرتی بهبود کے ادارے اس مال کے ذریعے غریبوں اور مفلسوں کو گهریلو دستکاریاں اور چهوٹی چهوٹی صنعتیں قائم کرنے میں مدد دیں۔ اسی طرح صرف شہروں کو صنعتی مراکز بنانے پر زور دینے کی بجائے مختلف مصنوعات کی صنعتیں ایسے علاقوں میں قائم کی جائیں جن میں ان صنعتوں کے لئے خام مال پیدا هوتا هے۔

تاکہ کارخانوں میں کام کرنے والے کارکن دور دراز کی نقل مکانی کرنے سے بچ جائیں۔ اس وقت جو اربوں روپیہ خود ساختہ لاینحل شہری مسائل کے حل پر خرچ کیا جا رہا ہے ایسے دیہاتی علاقوں میں مجوزہ صنعتوں کو باہم ملانے کے لئے ذرائع مواصلات اور نقل و حمل کے ترقیاتی منصوبوں پر خرچ کیا جائے۔ معیشت کے اس نظام کے قیام سے معاشرتی بہبود کے کاموں میں بھی کافی سہولت پیدا ہوگی۔

ہمارے معاشرتی و معاشی مسائل کا واحد حل اسلام ہے اور اسلام بھی کامل و مکمل ، یاایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافة ولا تتبعوا خطوات الشیطن، انه لکم عدو مبین (۲ : ۲۰۸)

مؤمنو ! اسلام میں پورے پورے داخل ہو جاؤ اور شیطان کی پیروی نہ کرو، وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔

جب تک اسلام کو دینی اور دنیوی امور میں یکساں اور مربوط طور پر نہ اپنایا جائے اس وقت تک اس کے صحیح ثمرات سے متمتع نہیں ہوا جا سکتا۔ خود یہ آیت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ اسلام میں پورے پورے داخل نہ ہونے کا مطلب شیطان کی پیروی ہے۔

دین کو دینی اور دنیوی امور کے مختلف خانوں میں تقسیم کرکے بعض پر عمل کرنے اور بعض کو معطل کرنے کے معنی رحمان اور شیطان پر بیک وقت ایمان لانے کے ہیں اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں انہیں دنیا میں رسوائی اور آخرت میں عذاب کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

افتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذلك منکم الا خزی فی الحیوة الدنیا و یوم القیمة یردون الی اشد العذاب، وما الله بغافل عما تعملون (۲ :۸۵) (یہ) کیا (بات ہے کہ) تم کتاب (خدا) کے بعض

احکام تو مانتے ہو اور بعض سے انکار کرتے ہو، تو جو تم میں سے ایسی حرکت کریں ان کی سزا اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ دنیا کی زندگی میں تو رسوائی ہو اور قیامت کے دن سخت سے سخت عذاب ہو۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے غافل نہیں ۔

اگر اسلام کو مکمل طور پر اپنا لیا جائے تو اسلامی نظام معاشرتی بہبود آج بھی کامیاب اور تعمیری نتائج پیدا کر سکتا ہے اور ہم کامیابی کے ساتھ اپنے معاشرتی اور معاشی مسائل پر قابو پا سکتے ہیں ۔

ابوالعتاهیہ

عباسی دور کا ایک مشہور شاعر

ڈاکٹر جمیل احمد

ابوالعتاہیہ کا نام اسماعیل اور کنیت ابو اسحاق ہے، لیکن بحیثیت شاعر ابوالعتاہیہ کے لقب سے مشہور ہوا۔ یہ لقب، بقول صاحب الاغانی نام پر ایسا غالب آیا کہ نام ہمیشہ کے لئے پس پردہ چلاگیا۔(۱)

ابوالعتاہیہ کوفہ کے مغرب میں الانبار کے قریب بمقام عین التمر ۱۳۰ھ بمطابق ۷۴۸ء میں ایک حجام (سینگیاں لگانے والے) کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے پردادا نے ایک بدوی قبیلہ عنزہ سے موالات قائم کر لی تھی، اسی لئے ابو العتاہیہ بھی مولی عنزہ کہلاتا ہے۔(۲)

معلم پطرس بستانی متوفی ۱۸۸۳ء جو لبنانی عیسائی ہے، بعض متأخرین پر بغیر نام لئے تنقید کرتا ہے کہ انھوں نے بلا سند ابوالعتاہیہ کو عربی النسل بتایا ہے جب کہ وہ اصلاً غیر عرب عیسائی ہے اور اس کے آباء و اجداد انبار (عراق) کے قریب عین التمر میں رہا کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ جب حضرت خالد بن ولید نے ۱۲ھ/۶۳۳ء میں عراق فتح کیا تو اس کے دادا کیسان کو جو گرفتار کر لئے گئے تھے عباد بن رفاعہ عنزی کے حوالہ کر دیا، عنزی نے انھیں آزاد کردیا، اسی لئے کیسان موالی عنزہ میں شمار ہوتا ہے۔ بستانی کو اس پر افسوس ہے کہ نکلسن اور ہوارٹ جیسے عیسائی مصنفین کی کتابوں میں بھی مسلمان متأخرین کی صدائے باز گشت سنائی دیتی ہے۔(۳) لیکن

متأخرین نے نہیں بلکہ خود محمد بن ابو العتاھیہ نے سب سے پہلے اصلاً عنزی ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔(۴)

ابوالعتاھیہ بچپن ھی سے سیماب صفت اور متلون مزاج واقع ھوا تھا اسی لئے ابوالعتاھیہ یعنی پگلا کے لقب سے نوازا گیا۔(۵) ھوش سنبھالتے ھی مخنثون کی ٹولی میں جا شریک ھوا، ان کے عادات و اطوار کا مطالعہ کیا اور ان کے روزمرہ کے الفاظ و محاورات یاد کئے۔(۶) لیکن اس کے ایک ھم‌عصر شاعر ابوالشمقمق کا کہنا ہے کہ وہ مخنثوں کی ٹولی میں بچپن میں نہیں بلکہ اس وقت شریک ھوا جب کہ اس کی عمر خاصی ھو چکی تھی اور اس کی شاعری کی شہرت دور دور تک پھیل چکی تھی۔ اس کے الفاظ صاحب الأغانی نے یوں نقل کئے ھیں :

"حدثنی ابو الشمقمق أنه رای أباالعتاھیة یحمل زاملة المخنثین، فقلت له : أمثلك یضع نفسه ھذا الموضوع مع سنك و شعرك و قدرك ؟ فقال له : أرید أن أتعلم کیادھم و أتحفظ کلامھم" (۷)

لیکن جلد ھی ان سے اس کی طبیعت اچاٹ ھو گئی، پھر اپنے آبائی پیشہ کو اختیار کیا، مگر وہ اس کے شاعرانہ مزاج سے میل نہ کھا سکا، پھر اپنے بڑے بھائی کے ساتھ چاک پر مٹی کے برتن بنانے لگا۔ وہ خود مٹکوں اور صراحیوں کی ٹوکری پیٹھ پر رکھ کر کوفہ کی گلیوں میں گاگا کر انھیں بیچا کرتا تھا۔(۸) اس طرح اس نے اس پیشہ کو اپنی عمر سے ھم آھنگ کرلیا۔

ایک روز یوں ھی گاتا بجاتا اور مٹکے بیچتا چند نوجوانوں کے پاس جا پہنچا جو شعر و ادب کی محفل جمائے بیٹھے تھے۔ انھیں سلام کیا، ٹوکری

زمین پر رکھی اور یہ کہتے ہوئے شریک محفل ہو گیا کہ غالباً شعر و شاعری آپ لوگوں کا موضوع سخن ہے، اجازت ہو تو ایک مصرع کہوں، آپ لوگ اس پر گرہ لگائیں، میں دس درہم کی بازی ہارنے کو تیار ہوں۔ نوجوانوں نے ابوالعتاهیه کا مذاق اڑایا کہ کمہار بھائی کو بھی کیا دور کی سوجھی۔ پھر کہنے لگے کہ اچھا مصرع کہو۔ ابو العتاهیه نے مصرعہ کہا : ساکنی الأجداث انتم

واقعی اس کی تضمین نو آموزوں کے لئے تو کیا اچھے اچھے شعراء کے لئے آسان نہیں تھی بیچارے سر پٹکتے رہ گئے لیکن کچھ بن نہ پڑا، بالآخر ہار مان لی۔ اب ابوالعتاهیه کی باری تھی۔ پہلے تو اس نے انھیں آڑے ہاتھوں لیا، پھر اپنے مصرع پر یہ گرہ لگائی : (۹)

ساکنی الأجداث انتم   مثلنا بالأمس کنتم
لیت شعری ما صنعتم   أ ربحتم أم خسرتم

(اے قبر کے باسیو ! کل تم بھی ہماری ہی طرح تھے، اے کاش میں جان لیتا کہ تمہارا کیا حشر ہوا، آیا تم فائدے میں رہے یا گھاٹے میں۔)

یہ ایک طویل نظم ہے۔ نوجوان شرمندہ ہوئے، اس کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کیا اور اس کی شہرت کا ڈھنڈورا پورے کوفہ میں پیٹ دیا۔ اب اس کی دوکان طالبان شعر و ادب کا مرکز بن گئی۔(۱۰) شدہ شدہ اس کی شہرت دربار خلافت تک پہنچی اور اسے بھی درباری مشاعرہ میں شرکت کا موقع ملا جس پر بشار بن برد(۱۱) اور ابو نواس(۱۲) جیسے مشہور شاعر چھائے ہوئے تھے۔

ابوالعتاهیه کا ایک معاصر شاعر اشجع کہتا ہے کہ خلیفہ مہدی،

(۱۵۸ - ۱۶۹ھ - ۷۷۵ - ۷۸۵ء) نے ایک بار دربار منعقد کیا، جب ہم سب پہنچ گئے تو خلیفہ نے ہمیں بیٹھنے کا حکم دیا، حسن اتفاق سے میرے پہلو میں بشار بن برد کو جگہ ملی، بشار نے ایک آہٹ محسوس کی، اس نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ میں نے جواب دیا: ابو العتاھیہ۔ اس نے پھر پوچھا کہ کیا قصیدہ سنائے گا؟ میں نے کہا: خیال تو یہی ہے۔ اس دوران خلیفہ مہدی نے ابو العتاھیہ کو حکم دیا کہ وہ اپنا قصیدہ سنائے۔ شروع شروع کے اشعار پر بشار مجھے کہنی مارتا اور چپکے چپکے اسکا مذاق اڑاتا رہا کہ کیا بے تکے اشعار ہیں، کیا دربار خلافت میں ایسے اشعار سنائے جاتے ہیں۔ لیکن جوں جوں ابو العتاھیہ آگے بڑھتا جاتا اس کا کلام بلند سے بلند تر ہوتا جاتا، یہاں تک کہ جب اس نے ذیل کے اشعار پڑھے تو بشار کے کان کھڑے ہوئے اور مجھ سے کہنے لگا کہ ذرا دیکھنا، کیا خلیفہ اچھل پڑا۔(۱۳)

اشعار یہ ہیں:

اتته الخلافة منقادة	اليه تجـرر أذيالها
ولم تك تصلح إلاله	ولم يك يصلح إلالها
ولو رامها أحد غيره	لز لزلت الارض زلزالها

(یعنی ممدوح کے پاس خلافت سر نیاز خم کئے ہوئے اس حال میں آئی کہ وہ اپنے دامن گھسیٹتی ہوئی اس کی طرف بڑھ رہی تھی۔ خلافت ممدوح کے علاوہ کسی اورکو زیب نہیں دیتی تھی اور نہ ہی ممدوح کے علاوہ کوئی اور خلافت کے لائق و سزا وار تھا۔ اگر خلیفہ مہدی کے علاوہ کوئی اور خلافت کا ارادہ کرتا تو روئے زمین پر غضب کا زلزلہ برپا ہو جاتا)

اب وہ مہدی کے دربار سے منسلک ہوگیا، لیکن اس سلسلہ میں اس کے دوست ابراھیم موصلی کی مساعی اور کوششوں(۱۴) کا ذکر نہ کرنا بڑی

زیادتی ہوگی۔ یہ ابراہیم موصلی اور اس کے شاگرد ہی تھے جنھوں نے اس کی مترنم اور پر سوز غزلیں گا گا کر اس کی شہرت کو چار چاند لگایا اور دربار تک رسائی کی راہ ہموار کی۔(۱۵) مہدی کے بعد خلیفہ ہادی کے زمانہ خلافت (۱۶۹-۱۷۰ھ-۷۸۵-۷۸۶ء) میں بھی دربار میں ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا، لیکن ہارون رشید کے دور میں اسے جو شہرت و منزلت حاصل ہوئی وہ کم ہی خوش نصیب شعراء کو ملی ہے۔ خلیفہ اسے سفر و حضر میں اپنے ساتھ رکھتا، ۵۰ ہزار درہم تنخواہ مقرر کردی، یہ تنخواہ ان انعامات کے علاوہ تھی جو قصیدہ پڑھنے پر خلیفہ سے اور اس کے وزراء و امراء سے ملتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں بعض امراء و وزراء نے بھی اس کی ماہانہ اور سالانہ تنخواہیں مقرر کر رکھی تھیں۔(۱۶)

ابوالعتاھیہ کا انتقال ۲۱۱ھ-۸۲۶ء یا ۲۱۳ھ-۸۲۸ء میں ہوا اور بغداد میں نہر عیسی کے قریب مدفون ہوا۔(۱۷) مرتے وقت خواہش ظاہر کی کہ مخارق مغنی کو بلایا جائے اور درخواست کی جائے کہ میرے سرہانے بیٹھ کر مجھے گانا سنائے۔(۱۸) اس کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا تھا۔ جس طرح وہ اپنی شاعری میں جدت طراز تھا اسی طرح نام رکھنے کے سلسلہ میں بھی جدت دکھائی ہے، چنانچہ ایک کا نام باللہ تھا اور دوسری کا نام للہ۔(۱۹)

شاعری: ابو العتاھیہ اپنے معاصر شعراء میں مضامین و مواد اور زبان و بیان دونوں حیثیتوں سے ممتاز و منفرد نظر آتا ہے۔ زبان کی سادگی و سلاست اور بے ساختگی کا یہ عالم ہے کہ شعر پر نثر ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ وہ بڑی قادر الکلامی اور سہولت ادا کے ساتھ ہلکی بحروں میں اپنے خیالات و احساسات کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اپنے اشعار میں عوامی رجحانات بھی بڑی خوبی کے ساتھ بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ اس طرح وہ عوام کے دل میں

گھر کر لیتا ہے اور عوام کا محبوب شاعر بن جاتا ہے۔ اس وقت کے علماء و فضلاء نے، جو شوکت الفاظ کے شیدائی تھے اور شعراء متقدمین کے بندھے ٹکے اصولوں سے سر مو انحراف کو ادبی گمراہی سمجھتے تھے، بشار اور ابونواس کو ابوالعتاھیہ پر ترجیح دی ہے، لیکن عوام نے افضلیت کا سہرا اسی کے سر باندھا ہے۔ اس کی زبان سہل ممتنع کی بہترین مثال تھی۔ اس کے ہم عصر مشہور شعراء نے اس کی تقلید کرنی چاھی لیکن ناکام رہے۔ ایک دن ابو العتاھیہ ابونواس اور حسین بن ضحاک(۲۰) ایک جگہ جمع ہوئے اور طے پایا کہ ہر شخص اپنے احساسات و جذبات کو اس طرح نظم کرے کہ کہیں بھی کسی کی مدح یا ھجو کا شائبہ تک نہ آئے۔ ابو العتاھیہ نے پہل کی اور برجستہ ایک طویل غزل کہی جس کے چند اشعار یہ ھیں :

یا اخوتی ان الھوی قاتلی   فیسروا الاکفان من عاجل

عینی علی عتبۃ منھلۃ   بدمعھا المنسکب السائل

یا من رأی قبلی قتیلا بکی   من شدۃ الوجد علی القاتل

بسطت کفی نحو کم سائلا

ماذا تردون علی السائل

(اے میرے بھائیو (دوستو!) محبت میری جان لے کر رہے گی، اس لئے جلد از جلد میرے کفن کا انتظام کرو۔ میری آنکھ عتبہ پر آنسو بہا رھی ہے، آنسوؤں کا سیلاب ہے کہ رکنے کا نام ھی نہیں لیتا۔ ہے کوئی جس نے مجھ سے قبل ایسا مقتول دیکھا ھو جس نے اپنے قاتل پر فرط شوق سے اس قدر آنسو بہائے ھوں؟ میں نے اب دست طلب تم لوگوں کی طرف بڑھایا ہے، دیکھیں تم لوگ طالب کو کیا جواب دیتے ھو)۔

لیکن دونوں سے کوئی جواب نہیں بن پڑا۔ ان دونوں نے یک زبان ہوکر کہا، ''اس سہولت الفاظ، اس خوبی نظم اور اس حسن کنایہ کو نبھاتے ہوئے کوئی غزل کہنے سے ہم قاصر ہیں۔(۲۱)

ابو العتاھیہ جس طرح الفاظ و معانی میں شعراء متقدمین کی روش پر نہیں چلتا اسی طرح مقررہ اوزان شعر کی پابندی بھی ضروری نہیں سمجھتا۔ جب اس پر اعتراض کیا جاتا تو جواب دیتا : انا سبقت العروض، یا کہتا ''انا اکبر من العروض،، میں عروض سے بڑھ کر ہوں۔ (۲۲)

بطور مثال، ذیل میں دو ایسے شعر نقل کئے جاتے ہیں جن میں اس نے عروض کی پابندی نہیں کی ہے۔ ایک بار وہ کسی دھوبی کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اچانک اس کی توجہ کپڑے کے دھونے جانے کی آواز پر مبذول ہوگئی۔ اس نے اس میں ایک نغمگی محسوس کی، ساتھ ہی یکے بعد دیگرے کپڑے دھوئے جانے سے اس کا ذھن اس طرف منتقل ھوا کہ موت بھی دھوبی کی طرح ہے جو انسان کو یکے بعد دیگرے انتخاب کیا کرتی ہے۔ اس نے اس نغمگی اور اس خیال کو الفاظ کا جامہ یوں پہنایا۔

للمنون دائرات يدرن صرفها

هن ينتقيننا واحدا فواحدا(۲۳)

(یعنی موت کے چکر ہیں جو ہمیشہ گردش میں رہتے ہیں۔ وہ ہمیں ایک ایک کرکے چنتے رہتے ہیں۔)

ابو العتاھیہ نے اپنی شاعری کے لئے جو موضوعات منتخب کئے ہیں ان میں دنیا کی بے ثباتی، موت کے بھیانک مناظر، مال و دولت، جاہ و منصب اور حسب و نسب سے بے نیازی، نیز توحید و رسالت اور دوزخ و جنت وغیرہ

شامل ہیں، جنہیں اس کے معاصر شعراء نے درخور اعتناء نہیں سمجھا تھا، لیکن انہی مضامین نے ابو العتاھیہ کو عربی زبان کا پہلا فلسفی اور صوفی غزل گو شاعر ہونے کا فخر عطا کر دیا۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ان مضامین و معانی کے باوجود اس پر زندقہ کا الزام عائد کیا گیا۔ عباسی خلیفہ ابن المعتز (۸٦۱ - ۹۰۸) کو بھی اس پر حیرت ہے۔ لکھتا ہے: ''زھد و مواعظ، موت و محشر اور دوزخ و جنت سے متعلق کثرت اشعار کے باوجود اس پر زندقہ کا الزام لگایا گیا،،۔(۲۴) لیکن اس پر ستم یہ کہ خود ابن المعتز نے یہ فتویٰ صادر کر دیا کہ وہ مذھب ثنوی یعنی مانی کا متبع تھا۔(۲۵) اور وہ اس لئے کہ اس نے مختلف انداز میں ایسے اشعار کہے ھیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ نور و خیر اور ظلمت و شر کے درمیان ازل سے معرکہ آرائی چلی آرھی ہے۔

ابن الندیم نے الفہرست میں ابو العتاھیہ کے ہم عصر زندیق شعراء کا ذکر کیا ہے لیکن ان میں ابو العتاھیہ کا نام کہیں نہیں ہے۔ غالباً سب سے پہلے جس نے اسے زندیق قرار دیا ہے وہ منصور بن عمار واعظ ہے۔ ابن عبدالبر نے کتاب العلم میں بیان کیا ہے کہ ایک دن منصور بن عمار وعظ کہہ رھا تھا سامعین میں ابو العتاھیہ بھی تھا۔ ابو العتاھیہ بول پڑا: منصور نے یہ وعظ فلاں کوفی کے کلام سے سرقہ کیا ہے۔ منصور نے جواب میں کہا: یہ تو زندیق ہے، کیا تم لوگ نہیں دیکھتے کہ وہ موت کا تو ذکر کرتا ہے لیکن جنت و نار کے ذکر سے کتراتا ہے۔(۲٦) ابو الفرج اصبهانی نے کسی کا نام لئے بغیر لکھا ہے کہ اس کے ہم عصر کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ وہ ان فلسفیوں کا ھمنوا ہے جو مرنے کے بعد اٹھائے جانے پر یقین نہیں رکھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اشعار میں موت و فنا کا تو ذکر ہے لیکن حشر و نشر اور معاد کا کہیں ذکر نہیں ہے۔(۲۷)

یہ الزام قطعاً غلط ہے، اس کے دیوان میں متعدد اشعار ایسے ملتے ہیں جو اس الزام کی نفی کرتے ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک شعر پر اکتفا کرتے ہیں۔

اتعصی اللہ وھو یراك جھراً و تنسی فی غد حقاً تراہ

(کیا تو اللہ کی نافرمانی کرتا ہے، حالانکہ وہ تمہیں خوب اچھی طرح دیکھ رہا ہے، اور کیا تم آنے والے کل کو بھلا بیٹھے ہو، حقیقت یہ ہے کہ تم آنے والے کل کو ضرور دیکھو گے)۔

گولڈزیہر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) نے تو حد ہی کردی، وہ مندرجہ ذیل شعر سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ گوتم بدھ کا مداح ہے۔

اذا اردت شریف الناس کلھم فانظر الی ملك فی ذی مسکین

(جب تم شریف ترین انسان کو دیکھنا چاہو تو اس بادشاہ کو دیکھو جو ایک مسکین کے لباس میں ہے)

نکلسن نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ابو العتاھیہ کا اشارہ کسی خاص شخص کی طرف نہیں ہے وہ صرف متقی اور زاھد کا وصف کر رہا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ وہ خلیفہ کے زھد و تقوی کی تعریف کر رہا ہے۔

ابو العتاھیہ سب سے پہلا مشرقی شاعر ہے جس نے اپنے رنگین اور تعیش پسند ماحول سے بغاوت کی اور زھد و تقویٰ اور تصوف کو موضوع سخن بنایا، لیکن اس کے یہاں تصوف کے عمیق مسائل نہیں ہیں، اس کے کلام میں وہ بالغ نظری اور وجدانی کیفیت نہیں نظر آتی جو رومی و جامی اور میر درد وغیرہ کے کلام میں ملتی ہے، بس چند مضامین و معانی ہیں جنھیں وہ اپنی منظوم تخلیقات کا موضوع بناتا ہے، لیکن اس میں کوئی شبہہ

نہیں کہ اس نے جن مضامین کا انتخاب کیا ہے وہ بڑے پاکیزہ اور پر اثر حقائق ہیں اور پھر ان حقائق کو بڑی خوبصورتی اور چابک دستی سے اپنے فن میں سمویا ہے۔ اس دور کی رنگین اور قدرے فحش شاعری کو دیکھتے ہوئے یہ قابل قدر اضافہ ہے، یہی نہیں بلکہ اس کی اس جرأت نے شاعری کا ایک نیا باب کھول دیا۔ اس کے چند اشعار سنئیے :

نحن فی دار یخبرنا — ببلاءھا ناطق لسن
دار سوء لم یدم فرح — لا امرئی فیها ولا حزن
فی سبیل الله أنفسنا — کلنا بالموت مرتهن
کل نفس عند میتتها — حظها من مالها الکفن
ان مال المرء لیس له — منه الا ذکرہ الحسن

یعنی ہم سب ایک ایسے گھر (دنیا) میں ہیں جسکی آزمائشوں کی خبر ایک فصیح البیان دیتا رہتا ہے۔ دنیا ایک برا گھر ہے جہاں کسی کے لئے بھی نہ تو دائمی خوشی ہے اور نہ غم۔ ہماری جانیں اللہ کی راہ میں ہیں۔ ہم سب کے سب موت کے ہاتھ گرفتار ہیں۔ موت کے وقت ہر شخص کے حصہ میں اس کے مال میں سے بس کفن ہاتھ آئے گا۔ بیشک کسی کا مال حقیقی بس اتنا ہے کہ اسے اچھے ناموں سے یاد کیا جائے۔
ایک دوسرے قصیدے کے اشعار ہیں:-

تعلقت بآمال — طوال ای آمال
و اقبلت علی الدنیا — ملحا أی اقبال
ایا هذا تجهز — فراق الاهل والمال
فلا بد من الموت — علی حال من الحال

یعنی تم نے نہ جانے کون کون سی لمبی امیدیں باندھ رکھی ہیں، برابر دنیا

کی طرف بڑھتے ہی جا رہے ہو۔ اے غافل ! اہل و عیال اور مال سے جدائی کی تیاری کر، کیونکہ بہر صورت موت سے کسی طرح مفر نہیں ہے۔

غزل گوئی میں ابو العتاهیه پورے دور عباسی کے شعراء میں ممتاز اور منفرد حیثیت کا مالک ہے۔ اسکی غزلوں میں حسرت و یاس ہے، سوز و گداز ہے، خلوص و صداقت ہے، سادگی و پرکاری ہے۔ پڑھنے والے کی آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں، دل تڑپ اٹھتا ہے، جذبات میں آگ لگتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اگر ہم اسکی اس امتیازی اور انفرادی خصوصیت کے پس منظر پر نگاہ ڈالیں اور عوامل و محرکات کا جائزہ لیں تو دو خاص باتیں نظر آئیں گی، ایک شاہی کنیز عتبه کی محبت میں ناکامی جس نے ابو العتاهیه کے اندر حسرت و یاس اور قنوطیت پیدا کردی اور اس کی زندگی میں زہر گھول دیا۔(٢٨) اس ناکامی و نامرادی اور حسرت و یاس نے زندگی کے متعلق اس کے فکر و نظر میں بڑی تلخی پیدا کردی تھی، لیکن اسی تلخی و مایوسی نے اس کی شاعری کو درد اور سوز و گداز بخشا۔ اس کی ایک غزل کے چند اشعار آپ بھی سنئیے، شاعر کو پورا ماحول غمناک نظر آتا ہے، حتی کہ اپنی محرومی پر ہر ذی روح کو گریه کناں پاتا ہے۔ ملاحظه ہو۔

من لم یذق حرق الهوی — لم یدر ما جهد البلاء
لو کنت احبس عبرتی — لوجدتها انهار ماء
کم من صدیق لی — اسارقه البکا من الحیاء
فاذا تفطن لامنی — فاقول مالی من بکاء
یا عتب، من لم یبك لی — مما لقیت من الشقاء
بکت الوحوش لرحمتی — والطیر فی جوالسماء
انما شجعت و لا رویته — من القطیعة والجفاء

(جس نے آتش عشق میں جلنے کا مزا نہیں چکھا، اسے کیا معلوم کہ عشق و محبت کیا بلا ہے۔ اگر میں نے اپنے آنسوؤں کو روک لیا ہوتا تو تم انہیں پانی کی نہروں کی صورت میں پاتے۔ میرے کتنے ہی ایسے دوست ہیں کہ میں شرم کے مارے ان سے چھپ چھپ کر روتا ہوں، پھر جب وہ تاڑ جاتے ہیں تو مجھے برا بھلا کہنے لگتے ہیں، میں ان سے کہتا ہوں، میں رو نہیں رہا ہوں، مجھے رونے سے کیا سروکار! اے عتبہ! کون ہے جو میری بد بختی پر جس سے میں دو چار ہوں، نہیں رویا۔ مجھ پر ترس کھا کر آسمان رویا، زمین روئی، یہاں تک کہ جانور روئے، فضا میں پرندے تک روئے۔ کیا اب بھی ہجر و فراق اور ظلم و جفا سے تیرا جی نہیں بھرا۔)

لیکن دوسری بات جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ ابو العتاهیہ ایک ایسے پست طبقہ سے تعلق رکھتا تھا جسے معاشرہ میں حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور اب بھی دیکھا جاتا ہے۔ اس کا باپ سینگیاں لگانے کا کام کرتا تھا۔ خود ابو العتاهیہ نے اپنے بھائی کے ساتھ چاک پر مٹی کے برتن بنائے اور انہیں گلی کوچوں میں بیچا۔ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس کی یہی معاشرتی پستی اس کی شاعری کے لازوال حسن کا سبب بن گئی، اس کا احساس پستی اس کے کلام کو فکر و خیال کے لحاظ سے پاکیزہ اور بلند تر کر گیا۔

ایک بار ایک کنانی شخص نے ابو العتاهیہ کو اپنی طرف کھینچا اور کنانہ کی عظمت کے گیت الاپنے لگا۔ ابو العتاهیہ نے جواب میں کتنی سچی اور فکر انگیز بات کہی جو قرآنی تعلیمات سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ سنئے:

دعني من ذكر اب و جد   و نسب يعليك سور المجد

ما الفخر الا فی التقی والزهد — و طاعة یعطیك جنان الخلد

لابد من ورد لاهل الورد — إما الی ضحل و إما عد (۲۹)

(یعنی مجھ سے باپ دادا اور اس حسب و نسب کا ذکر نہ کرو جو تمہیں شرف و مجد کی چہار دیواری پر چڑھاتا ہے ۔ فخر کی بات صرف اس زھد و تقوی اور اطاعت و فرمانبرداری میں ہے جو تمہیں جنت ابدی بخشے گی ۔ اہل قافلہ کو لامحالہ کسی نہ کسی گھاٹ پر اترنا ھی ہے خواہ وھاں پانی زیادہ ھو یا کم، یعنی بہرحال مرنا اور دوزخ یا جنت میں جانا ہے)

معاشرہ میں اس پستی کے احساس نے ابو العتاھیہ کے سینہ میں ارباب جاہ و ثروت کے خلاف نفرت و انتقام کے جذبات کی آگ بھڑکا دی تھی، جن کا اظہار وہ شاعرانہ کمال کے ساتھ ھلکی پھلکی بحروں میں مواعظ و نصائح کے ذریعہ کرتا ہے ۔ وہ جب موت کا بھیانک نقشہ کھینچ کر دنیا سے کنارہ کشی اور منصب و دولت سے بے نیازی اختیار کرنے کا درس دیتا ہے تو اس کا روئے سخن معاشرہ کے اعلی طبقہ کی طرف ھوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ خود اس پر زھد و تقوی کے اس رنگ کا ھلکا سا اثر بھی نہیں ملتا جس میں وہ سب کو بالخصوص اھل ثروت اور صاحبان منصب کو رنگنا چاھتا ہے ۔ چنانچہ جب ابو العتاھیہ نے ثمامہ بن اشرس کو یہ اشعار سنائے :

اذا المرء لم یعتق من المال نفسه — تملکه المال الذی هو مالکه

ألا إنما مالی الذی أنا منفق — و لیس لی المال الذی أنا تارکه

اذا کنت ذا مال فبادر به الذی — یحق والا استهلکته مهالکه

(جب انسان اپنے آپ کو مال کی قید سے آزاد نہیں کراتا تو وھی مال جس کا وہ مالک ہے خود اس کا مالک بن جاتا ہے، سن لو، میرا مال وھی ہے جسے

میں خرچ کرتا ہوں۔ وہ مال میرا نہیں جسے میں پیچھے چھوڑ جاؤں گا۔ جب تم صاحب مال ہو تو جلد اسے اس کے مستحق کو پہنچادو ورنہ اس کی بربادی کے مواقع اسے تباہ و برباد کر دیں گے۔)

تو شمامہ نے بڑے ادب سے اس سے پوچھا: پھر تم نے اپنے گھر میں کیوں ۲ لاکھ ۷۰ ہزار درہم چھپا رکھے ہیں؟ نہ تو ڈھنگ کا کھاتے ہو اور نہ ہی ڈھنگ کا پہنتے ہو۔ گوشت بھی خریدتے ہو تو صرف عید کے دن۔

ابو العتاہیہ نے جواب دیا: ''بات جو میں نے کہی ہے وہ تو سچ ہے، واللہ میں نے عاشورا کے دن بھی گوشت خریدا تھا اور اس کے مصالحے بھی،،(۳۰)

شمامہ ھنس پڑا اور بات آئی گئی ہوگئی۔

بیشک شاعر کے خیالات اور اس کی زندگی کے اطوار میں تضاد ہے، لیکن اس تضاد سے اس کے فن کی عظمت پر حرف نہیں آتا۔

ابو العتاہیہ کو روز مرہ کے محاورات اور حکم و امثال نظم کرنے پر بھی کمال حاصل تھا۔ اس نے چند ہزار پر مشتمل ایک ارجوزہ (بحر رجز میں قصیدہ) لکھا تھا جس کے ہر بیت میں یا تو کوئی محاورہ نظم کیا ہے، یا اس میں کوئی مثل یا حکمت و دانائی کی بات کہی گئی ہے۔ دو بیت آپ بھی سنئے:

الخیر والشر بہا ازواج لذا نتاج ولذا نتاج

(خیر و شر جوڑے ہیں، اور جو کچھ ہے انہیں کی پیداوار ہے، انہیں کی پیداوار ہے)

ان الشباب و الفراغ والجدہ مفسدۃ للمرء ای مفسدہ

(بے شک جوانی، فراغت اور دولت انسان کے لئے فساد برپا کرنے والے ہیں

اور کس قدر فساد برپا کرتے ہیں یہ۔)

مختصر یہ کہ ابو العتاھیہ بلا کا ذہین، طباع اور پر گو شاعر تھا۔ اگرچہ وہ ایک معمولی گھرانے میں پیدا ہوا، مناسب تعلیم و تربیت سے محروم رہا، اس کے باوجود، نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے دور کے ممتاز ترین شعراء کی صف میں ایک نمایاں جگہ حاصل کی بلکہ مشرقی شعراء کو صوفیانہ شاعری کی ایک نئی راہ دکھائی۔ اپنے پیشرو شعراء کی کورانہ تقلید کے بجائے وہ اپنے گرد و پیش کی زندگی پر ناقدانہ نظر ڈالتا ہے اور پھر اپنے دور کے تعیش پسند سماج کی تنقید کو اپنا موضوع سخن بنا لیتا ہے۔ اس کے لئے ایسے مضامین و مواد تلاش کرتا ہے جن میں اگرچہ ہم آج کوئی خاص جدت و ندرت محسوس نہیں کرتے لیکن اس دور کے پاکیزہ ذوق رکھنے والے عوام نے محسوس کیا۔ اس کے مضامین اپنے پڑھنے والوں کو حقیقت ابدی کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اور شاعرانہ ذوق رکھنے والوں کے لئے حقیقت ابدی حسن لازوال ہے۔

حواشی

(۱) ابو الفرج الاصبہانی: کتاب الأغانی، المؤسسۃ المصریۃ، ۴/۱، ابن العماد: شذرات الذھب (قاھرہ ۱۳۵۰ع) ۲/۲۶/

(۲) ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء (بیروت ۱۹۶۳ء) ۶۷۵، ابن المعتز: طبقات الشعراء (کیمبرج) ص ۱۰۵، أغانی ۴/۳-۵، ابن خلکان: وفیات الاعیان (مصر) ۱/۱۹۸ (لیکن عین التمر کو حجاز میں مدینہ منورہ کے قریب بتایا گیا ہے)۔ شذرات الذھب ۲/۲۰ (عین التمر کو مدینہ منورہ کے قریب بتایاگیا ہے، الفاظ بعینہ ابن خلکان کے ہیں جو یہ ہیں: بلد بالحجاز قرب المدینۃ بستانی: دائرۃ المعارف (بیروت ۱۹۶۲ء) ۴/۴۴۰، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۱-۹۷، جرجی زیدان (دارالھلال ۱۹۰۷ع) ۲/۴۷۔ جرجی زیدان اور انسائیکلوپیڈیا میں اس کے باپ کو کمہار بتایا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا باپ حجام تھا، البتہ اس کے بھائی زید نے کمہار کا پیشہ اختیار کیا جیسا کہ ابو الفرج اصبہانی نے کتاب الاغانی میں اور بستانی نے نے دائرۃ المعارف میں اس کی وضاحت کی ہے۔

۳) دائرۃ المعارف ۴/۴۴۰ (الفاظ یہ ہیں: وقد خال لہ بعض المتأخرین، دون سند وثیق، نسباً عربیاصریحا، تردد صداہ فی مؤلفی نکلسون و ھوار فی تاریخ الآداب العربیۃ)

(۴) أغانی ۴/۳

(۵) شذرات الذہب ۲۶۳، دائرة المعارف ۴/۱۴۴

(٦) شذرات الذہب ۲۶/بحوالہ شرح الشواہد از شریف عباسی، جرجی زیدان ۲/۴۳

(۷) أغانی ۴/۵

(۸) الشعر و الشعراء ۱/ ۵٦۷، أغانی ۴/ ۸ - ۹، وفیات الاعیان ۱/ ۹۸، دائرة المعارف (بستانی) ۴/ ۴۴۰، جرجی زیدان ۲/ ۴۷

(۹) دائرة المعارف ۴/ ۱۴۴، جرجی زیدان ۲ - ۴۷

(۱۰) دائرة المعارف ۴/ ۱۴۴، جرجی زیدان ۲/ ۴۷

(۱۱) عباسی دور کے شعراء میں بشار وہی مقام رکھتا ہے جو امرؤ القیس کا شعراء جاہلیت میں ہے۔ اس کا باپ ایرانی النسل تھا، اسے مہلب بن ابو صفرہ نے گرفتار کرکے قبیلہ بنو عقیل کے ایک خاندان کو دیدیا، اسی خاندان کی ایک خاتون کے بطن سے بصرہ میں پیدا ہوا، وہیں اس کی نشوونما عربی طرز پر ہوئی، اس کی زبان نہایت شستہ، فصیح اور غلطیوں سے مبرا تھی۔ مادرزاد اندھا، لحیم و شحیم اور کریہہ المنظر تھا، لوگ اسکا مذاق اڑاتے اور وہ بھی لوگوں کا مذاق اڑاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسنے اپنی شاعری کا آغاز ھجو گوئی سے کیا۔ بقول احمد حسن زیات، اس نے شاعری کو خشک اور تپتے ہوئے خیموں سے نکال کر سرسبز باغوں اور بلند محلوں اور خوشنما مناظر میں منتقل کردیا۔ سنہ ١٦٧ھ - ۷۸۳ء میں ۷۰ کوڑوں کی سزادی گئی، ضربوں کی تاب نہیں لاسکا اور دم توڑ دیا۔

(۱۲) ابو نواس کا نام حسن بن ھانی ہے، اھواز میں پیدا ہوا، باپ کے مرنے پر چھوٹی عمر میں ہی اپنی ماں کے ساتھ بصرہ آیا اور ایک عطار کی دوکان پر ملازم ہوگیا، لیکن یہ ملازمت علم و ادب سے اس کی توجہ نہیں ھٹا سکی، علماء و ادباء کی علمی محفلوں میں شریک ہوتا اور نظمیں پڑھتا۔ دھیرے دھیرے اس کی شاعرانہ شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ جب خلیفہ ھارون رشید نے اس کی شہرت سنی تو اسے اپنا مقرب بنالیا، وہاں وہ خلیفہ، برامکہ اور دوسرے امراء کی مدح کرتا تھا۔

ابو نواس نے شاعری کی ہر صنف میں سخن آزمائی کی ہے۔ اس کے دیوان میں، جو مختلف انداز سے ترتیب پاکر کئی بار چھپ چکا ہے، خمریات طردیات (شکاریات) غزل المؤنث، غزل المذکر، مدح، ھجو، مرثیہ اور زھدیات شامل ھیں۔ لیکن اس کی خاص چیز خمریات اور وصف غلمان ہے۔ خلیفہ مامون اور ناقدین شعر و ادب ابونواس کو تمام شعراء عباسی پر ترجیح دیتے ھیں۔ اور بعض ناقدین نے تو اسے تمام شعرائے عرب پر ترجیح دیا ہے۔

(۱۳) اغانی ۴/ ۳۲ - ۴۴، مقدمہ ابن عبداللہ بردیوان ابو العتاھیہ، (طبع منیریہ، قاھرہ)، وفیات الاعیان ۱/ ۲۰۰، دائرة المعارف ۴/ ۱۴۴، جرجی زیدان ۲/ ۴۷، ابو العتاھیہ از شکری فیصل ۳۳ - ۳۴ -

(۱۴) عرب کے مشہور ترین مغنیوں اور موسیقاروں میں شمار ہوتا ہے۔ اصلاً و نسلاً ایرانی ہے۔ کوفہ میں ۷۴۲ء میں پیدا ہوا اور بغداد میں ۸۰۴ ء میں انتقال کیا۔ اسے مہدی، ھادی اور ھارون رشید کے ندیم ہونے کا فخر حاصل تھا۔ اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے اسحاق موصلی کو غناء اور موسیقی میں وہی شہرت حاصل ہوئی جو ابراھیم موصلی کو ہوئی۔

(١٥) ملاحظہ ہو دائرۃ المعارف ۳/ ۱۱۳

(١٦) جرجی زیدان ۲/ ۵۷

(١٧) البیان و التبیین ۲/ ۳۷ کے حاشیہ پر حسن سندوبی نے ۲۱۳ھ بتایا ہے، وفیات الاعیان ۱/ ۲۰۰ اور انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۱/ ۹۷ میں دونوں تاریخیں ہیں، شذرات الذھب ۲/ ۲۵ اور جرجی زیدان ۲/ ۵۷ میں ۲۱۱ھ ہے۔

(١٨) اغانی ۳/ ۱۰۹، وفیات الاعیان ۱/ ۳۰۰۔

(١٩) الشعر و الشعراء ۱/ ۶۷۵، طبقات الشعراء ص ۱۰۵۔

(٢٠) دور عباسی کا ایک ظریف شاعر ہے، امین مامون، معتصم اور دیگر خلفاء کے دربار سے منسلک رہا۔ ۲۵۰ھ میں انتقال کیا۔

(٢١) مقدمہ ابن عبد البر بردیوان ابو العتاھیہ، ابو العتاھیہ از شکری فیصل ۳۲-۳۳

(٢٢) الشعر و الشعراء ۱/ ۶۷۶، طبقات الشعراء ص ۱۰۶، اغانی ۳/ ۱۳، دائرۃ المعارف ۳/ ۱۳۳، جرجی زیدان ۲/ ۵۷-۶۷، مقدمہ ابن عبدالبر، ابو العتاھیہ ۳۳۔

(٢٣) الشعر و الشعراء ۱/ ۶۷۶، طبقات الشعراء از ابن المعتز ۱۰۶، جرجی زیدان ۲/ ۵۷

(٢٤) طبقات الشعراء ص ۱۰۵

(٢٥) ایضاً

(٢٦) جامع بیان العلم ۲/ ۱۵۰ باب حکم قول العلماء بعضھم فی بعض

(٢٧) اغانی ۳/ ۲

(٢٨) اس کی ناکام محبت کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو البیان و التبیین ۲-۲۹۹، الشعر و الشعراء ۱-۲۹۹، طبقات الشعراء ۱۰۵-۱۰۷، اغانی۔

(٢٩) اغانی ۳/ ۵، دائرۃ المعارف ۳/ ۱۳۳

(٣٠) اغانی ۳/ ۱۵-۱۶

— ★ —

تبصرهٔ کتب

فعل مضارع در زبان فارسی

مؤلف : ڈاکٹر محمد بشیر حسین　　ناشر : اظہار سنز، ۱۹ - اردو بازار، لاہور

صفحات : ۳۷۶ + ۱۸　　قیمت : تیس روپیہ

بابائے اردو مولوی عبدالحق مرحوم نے ''قواعد اردو،، کے مقدمہ (ص ۲۰ - ۲۱) میں لکھا ہے کہ اکثر زبانوں کی قواعد کو غیر اہل زبان اقوام نے ترتیب دیا ہے کیونکہ اہل زبان کی بہ نسبت ان کو ایک غیر زبان سیکھنے کے لئے قواعد کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عربی کی قواعد صرف و نحو کو اول ایرانیوں نے مرتب کیا۔ لاطینی، فرانسیسی اور انگریزی زبانوں کی قواعد کو بھی اکثر دوسری اقوام نے زیادہ لکھا ہے۔ اسی طرح فارسی کی قواعد بھی سب سے پہلے برعظیم پاک و ہند کے محققین کے ہاتھوں ترتیب پائی۔ ابھی تک اس خطہ میں فارسی قواعد پر تقریباً سو سے زیادہ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے بہت بعد دوسری اقوام نے جیسے انگریز، جرمن اور مصری اور لبنانی عربوں نے اس طرف توجہ دی ہے۔ گذشتہ ستر اسی سال سے ایرانی محققین نے بھی اس میدان میں تحقیق شروع کردی ہے۔

ڈاکٹر بشیر حسین کی کتاب ''فعل مضارع در زبان فارسی،، فارسی قواعد کے میدان میں اپنے موضوع پر پہلی تحقیقی کتاب ہے۔ یہ کتاب اصل میں ان کا وہ تحقیقی مقالہ ہے جو انھوں نے تہران یونیورسٹی سے فارسی میں ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا تھا۔ موصوف پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے فارسی کے استاد

اور صدر شعبہ ھیں اور ان کا شمار ان معدود ے چند پاکستانیوں میں ہوتا ہے جن کو خاص طور پر جدید فارسی پر کامل عبور حاصل ہے۔ ان کی کتاب ''فارسی کا ایرانی تلفظ،، پر کچھ عرصہ قبل ''فکر و نظر،، میں بحث کی جاچکی ہے۔ وہ فارسی متون پر تحقیق کے علاوہ کتب خانوں کی فہرست نگاری کے متخصص ھیں۔ چنانچہ انھوں نے مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتب خانہ کی فہرست بھی تیار کی ہے۔ استاد سعید نفیسی مرحوم نے زیر نظر کتاب میں ''پیش گفتار،، کے تحت ان کی بجا طور پر تعریف کی ہے اور اس امید کا اظہار کیا ہے کہ یہ کتاب فارسی افعال سے متعلق دوسرے موضوعات پر مفصل تحقیق اور کتابوں کی اشاعت کا باعث اور محرک ثابت ہوگی۔

اس کتاب میں پانچ باب اور گیارہ فصلیں ھیں۔ پہلے باب میں دو فصلیں ھیں۔ اس میں فعل مضارع کی لغت اور قواعد کے لحاظ سے تعریف دی گئی ہے۔ لغوی تعریف فرھنگوں اور ایران اور دوسرے ممالک میں تصنیف شدہ قواعد کی کتابوں سے جمع کی گئی ہے اور آخر میں مؤلف نے فعل مضارع کی تعریف اپنے نظریہ کے مطابق دی ہے۔ باب دوم میں بھی دو فصلیں ھیں پہلی فصل میں ''قدیم ایرانی زبانوں میں مضارع،، پر اور دوسری فصل میں ''بعض معاصر زبانوں میں مضارع،، پر بحث کی گئی ہے۔ باب سوم میں پانچ فصلیں ھیں، جن میں علی الترتیب ''مضارع کی علامت، قدما کی رائے مضارع کے اشتقاق کے بارے میں، الف۔ واو اور ی معروف کشیدہ کی حقیقت، مضارع کے اصول اور مؤلف کی رائے مضارع کے اشتقاق کے بارے میں،، کے عنوانات کے تحت مؤلف نے بحث کی ہے۔ آخر کی تین فصلوں میں مؤلف نے بعض ایسے مطالب دئے ھیں جو آج تک فارسی کی کسی دوسری قواعد میں نہیں دئے گئے، اور فارسی سیکھنے والوں کے لئے خاص طور پر بڑی اھمیت کے حامل ھیں۔ باب چہارم میں دو فصلیں ھیں۔ پہلی فصل تھی ''اقسام مضارع،،

اور دوسری میں اس کے استعمال کے موارد دئے گئے ھیں۔ دوسری فصل میں مؤلف نے مضارع کے تیرہ مفہوم بیان کئے ھیں اور ان کی اسناد فارسی کی نظم و نثر سے دی ھیں۔ باب پنجم اس کتاب کا اھم ترین اور ضخیم ترین حصہ ہے اور ۲۳۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں مؤلف نے فارسی کے اکثر زندہ اور مستعمل افعال کی ایک فرھنگ دی ہے اور ھر فعل کے ساتھ اس کے مضارع کی فارسی اشعار اور نثر سے سند پیش کی ہے۔ اس باب میں مؤلف نے تقریباً ۴۰ ایسے مصادر اور ان کے مضارع دئے ھیں جو فارسی کی بڑی بڑی فرھنگوں میں بھی نہیں ملتے۔

مؤلف نے اس کتاب کی تالیف میں بڑی جان فشانی سے کام لیا ہے اور اکثر قواعد، لسانیات اور فرھنگوں کے علاوہ فارسی نظم و نثر کی متعدد قدیم اور جدید کتابوں سے استفادہ کیا ہے۔ ان میں ۲۶ قواعد، ۱۳ فرھنگیں ۳۰ فارسی شعراء کے دواوین اور فارسی نظم کی کتابیں اور ۱۹ فارسی نثر وغیرہ کی دوسری کتابیں، ۹ فارسی کے رسالے اور اخبار اور لسانیات پر ۴ فارسی میں اور ۷ یورپی زبانوں میں کتابیں شامل ھیں۔ ان کتابوں میں سے مؤلف نے فرھنگ آنند راج، ارمغان آصفی، برھان قاطع، لغت فرس اسدی، لغت نامہ دھخدا، واژہ نامہ طبری، زلمان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ، پال ھرن کی کتاب، داستان جم، کلیات شمس تبریز (یا دیوان کبیر)، دیوان حافظ، دیوان ناصر خسرو، دیوان نظیری، مثنوی رومی اور کلیات سعدی سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے۔

کتاب کے آخر میں دو صفحوں میں ''صواب نامہ،، (یعنی غلط نامہ) کے باوجود اس کتاب میں بعض طباعت کی غلطیاں رہ گئی ھیں جو اس غلط نامہ میں شامل نہیں کی گئی ھیں مثلاً ص ۰ پر Soul of Grammar کے بجائے Soul of grammar اور Philosophy of Grammar کے بجائے Philosophy of

grammar اور ص ۹ پر دوسری سطر میں "میگیرد" کے بجائے "میگرد"
وغیرہ۔ امید ہے کہ دوسری اشاعت کے موقع پر فاضل مؤلف اس کتاب کو
صحیح تر شائع کرنے کی کوشش کریں گے کیونکہ فرہنگوں کی طرح اس کتاب
میں بھی طباعت کی غلطیاں اس کی افادیت میں کمی کا باعث ہو سکتی ہیں۔

مختصر یہ کہ فاضل مؤلف نے اس کتاب کی تالیف میں واقعاً بہت کد و
کاوش کی ہے اور فارسی قواعد کے میدان میں یہ کتاب ان کا ایک قابل تعریف
کارنامہ اور نہایت مفید اضافہ ہے۔ امید ہے کہ موصوف اس کتاب کا اردو میں
ترجمہ یا خلاصہ بھی جلد شائع کرانے کی کوشش کریں گے۔

کتاب کی ضخامت، فارسی ٹائپ میں طباعت اور اچھے کاغذ کے استعمال
کے پیش نظر اس کی قیمت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے۔

(سید علی رضا نقوی)

اعـــلان

ادارهٔ تحقیقات اسلامی نے حال ہی میں کتب خانے کے اندر شعبهٔ مجلات قائم کیا ہے، جس میں اسلامی موضوعات پر مضامین شائع کرنے والے رسائل جمع کئے جا رہے ہیں۔ ہم ایسے مجلات کی سابقہ جلدوں کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس اس قسم کے مجلات برائے فروخت ہوں، از راہ کرم شعبهٔ لائبریری کے انچارج سے رابطہ قائم کریں۔ مکمل جلدیں ہمارے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی۔

ادارهٔ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵
اسلام آباد

التماس

ادارہ تحقیقات اسلامی کا کتب خانہ اسلامی مضامین سے متعلق کتابوں پر مشتمل ایک اچھا کتب خانہ ہے، اس میں مندرجہ ذیل چند کتابوں کی کچھ جلدیں موجود نہیں ہیں۔ علم دوست حضرات سے التماس ہے کہ وہ ان کتابوں کے حصول میں ہماری مدد کریں اور از راہ کرم لائبریرین ادارہ سے رابطہ قائم کریں۔

مطلوبہ کتابیں یہ ہیں۔

۱۔ نزهة الخواطر (عربی) از عبدالحی اللکنوی جلدیں ۵-۷

۲۔ الذریعه از آقا بزرگ تہرانی ۔ جلدیں ۸، ۱۵-۱۷، ۱۹، ۲۱ تا آخر

۳۔ أعیان الشیعه ازسید محسن الأمین ۔ جلدیں ۳۷-۴۰

۴۔ المغنی فی أبواب التوحید والعدل ازقاضی عبدالجبار ۔جلدیں ۱-۳، ۸-۱۰، ۱۷، ۱۹۔

۵۔ تفسیر الحسنات از محمود احمد قادری ۔ جلدیں ۱، ۳

۶۔ احسن التفاسیر از سید احمد حسن ۔ جلدیں ۴ تا آخر۔

۷۔ بحارالانوار از ملاباقر مجلسی ۔ جلدیں ۱، ۳-۴، ۳۶ تا آخر۔

ادارہ تحقیقات اسلامی
پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

Regd. No. ID 1045 June, 1978
1045 June 1978

ہماری مطبوعات — مندرجہ ذیل مقامات سے بھی مل سکتی ہیں

اسلام آباد : ماڈرن بک ڈپو، آبپارہ مارکیٹ، اسلام آباد۔
آئیڈیل بک سنٹر، سوک سنٹر، نزد میلوڈی سینما، اسلام آباد۔

پشاور : ایم جے۔ بکس انٹر نیشنل، ارباب روڈ، پشاور چھاؤنی۔

راولپنڈی : بک سنٹر، حیدر روڈ نزد سیروز سینما، صدر راولپنڈی۔
اسلامی کتب خانہ نزد جامع مسجد، راولپنڈی۔

دینا : سید نیوز ایجنسی دینا، ضلع جہلم۔

ڈیرہ نواب صاحب : عبدالغفور نسیم، نیوز ایجنٹ، ڈیرہ نواب صاحب۔

خانیوال : کتب خانہ صدیقیہ کچہری بازار، خانیوال۔

سیالکوٹ : ملک سٹیشنرز اینڈ بک سیلرز، کمرشل بلڈنگ، ریلوے روڈ، سیالکوٹ۔

کراچی : ابومعاویہ پاک اکیڈمی ۱۳۱/۱ وحیدہ آباد کراچی ۱۸۔
پاکستان لا ہاؤس، پاکستان چوک پوسٹ بکس نمبر ۹۰، کراچی۔
عوامی کتب خانہ، نزد بولٹن مارکیٹ، ایم اے جناح روڈ، کراچی ۲۔

لاہور : اسلامک بک سروس، ۴۰ اردو بازار لاہور۔
حامد برادرس بک سیلرز، چوک انارکلی لاہور۔
فیروز سنز لمیٹڈ، شاہراہ قائداعظم، لاہور۔
کاشانہ ادب، کچہری روڈ، لاہور۔
سندھ ساگر اکیڈمی، چوک مینار لوہاری گیٹ، لاہور۔
سنگ میل پبلیکیشنز، جلال الدین وقف ہسپتال، سرکلر روڈ، لاہور۔
مکتبہ رشیدیہ، ۲۰۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور۔
مکتبہ تعمیر انسانیت۔ ۴۰ اردو بازار لاہور
مکتبہ تنویر القرآن ۱۶ اردو بازار لاہور

لودھراں : خواجہ نیوز ایجنسی، لودھراں ضلع ملتان۔

کوئٹہ : گوشۂ ادب سرکلر روڈ، کوئٹہ۔

سرکولیشن منیجر، ادارہ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس ۱۰۳۵، اسلام آباد۔